СЪДБАТА НА
МЮСЮЛМАНСКИТЕ ОБЩНОСТИ
НА БАЛКАНИТЕ

2

МЮСЮЛМАНСКАТА КУЛТУРА ПО БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ

Изследвания

МЕЖДУНАРОДЕН ЦЕНТЪР
ПО ПРОБЛЕМИТЕ
НА МАЛЦИНСТВАТА
И КУЛТУРНИТЕ
ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

МЮСЮЛМАНСКАТА КУЛТУРА ПО БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ

Изследвания

Съставители:
Росица Градева
Светлана Иванова

МЕЖДУНАРОДЕН ЦЕНТЪР
ПО ПРОБЛЕМИТЕ НА МАЛЦИНСТВАТА
И КУЛТУРНИТЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
София 1998

ISBN 954-8872-13-7 (т. 2)

СЪДЪРЖАНИЕ

ВЪВЕДЕНИЕ
ИЗСЛЕДВАНЕ НА ИСТОРИЯТА И СЪВРЕМЕННОТО СЪСТОЯНИЕ НА МЮСЮЛМАНСКАТА КУЛТУРА ПО БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ — НАРОДЕН И ВИСОК ПЛАСТ

Росица Градева и Светлана Иванова

... България, историята и животът на
която са така тясно свързани с Изтока,
но където близостта на Изтока
досега не е подействала живително на
ориенталистиката.

А. Шишманов[1]

Векове наред Западна Европа гледа на Балканите като на район, който е колкото европейски, толкова и азиатски, във всеки случай „различен". Това мнение, възникнало вероятно във връзка с постепенното раздалечаване и противопоставяне на католицизма и православието, а в немалка степен и поради богатството и космополитизма на византийската цивилизация, привличаща алчните и завистливи погледи на „европееца", се фиксира със стъпването на Османската империя в Европейския Югоизток. Заедно с нея на Балканите се установява и мюсюлманско население, което независимо от превратностите на съдбата и днес формира анклави в отделни балкански държави.

В продължение на близо шест века Балканите, и в частност българските земи, са един от районите, в които съседстват християнството и islямът. Тук и двете общности се чувстват автохтонни, с равни права на обитание. Тук представителите на двете конфесии създават материалната и духовната си култура.

Жителите на Балканите постоянно са провокирани да формулират отношението си към особеното положение на полуострова, оказал се гранична зона между исляма и християнството. Полуостров, чиито жители запазват Европа от варварската експанзия на ислямска Турция с цената на културното си изоставане; балканците, които прекарват един „живот на плет" между две цивилизации; Балканите като крепост, предпазваща Европа от исляма, или като гъвкава трансмисия, която умело реагира на конфликтните ситуации, възникващи между представителите на етнически и конфесионални общности и разрешавани от местните традиции на съжителството. Множество са афористичните изказвания, зад които прозира все още слабото познаване на Балканите, на християнството и на исляма като религии и култури.

В България — страна, пет столетия от чиято история се развиват в сърцето на Османската империя, България, която се намира в непосредствена близост с близкоизточния регион и в която живее население, което традиционно принадлежи към исляма — липсва траен и сериозен научен интерес към тази религия или към създаваната под нейния знак култура. В нашите висши учебни заведения почти не се изучава религиоведение, арабистиката ни е далеч от ислямоведението. Изоставането изглежда особено драстично в сравнение с колосите в изследването на Близкия изток и исляма, като Русия, Германия, Франция или Великобритания, с някои съседни балкански страни, но дори и с държави, които на пръв поглед нямат особени основания да ангажират академичните си ресурси в тези области на знанието, като Чехия, Полша, Румъния, Унгария и др.[2]

Дълги години при изследването на миналото на българската култура беше пренебрегвана нейната душа — православната религия, и това се проявява в непълноценното ѝ осмисляне. Поради негативните стереотипи към Османската държава и исляма състоянието на изследване на културата на общността на мюсюлманите в исторически и съвременен аспект е още по-неблагоприятно. Така се стига до непълноценното, но и неравностойно познаване на двата религиозни комплекса и създадените под тяхно влияние култури, което поставя сериозни препятствия пред сравнителния — християно-islямски ракурс. На преден план излиза по-скромната задача, насочена към изследване на двете култури поотделно и в частност на ислямската.

Религията е тази, която най-вече разграничава населението, изповядващо исляма на Балканите, от християнските му съседи и същевременно е обединителната доминанта вътре в неговата етнически и езиково разнолика група. Това обстоятелство превръща всяко изследване, свързано с миналото и настоящето на хората, които традиционно или актуално принадлежат към исляма, в религиоведско.

На Балканите ислямът се проявява в специфична синкретична култура, възникнала на основата на ислямския религиозен комплекс, но със силното влияние на местната християнска култура. Този факт в най-голяма степен позволява на специалистите през последното десетилетие да заговорят за балкански ислям, за специфична балканска ислямска култура.[3] Лансирането на тези постановки може да се прави в контекста на общата теория на ислямоведението, както и на конкретната ситуация на Балканите.

Една световна религия е интелектуален и емоционален lingua Franca, т.е. предоставя общ арсенал от символи и образи, които правят възможно взаимното разбиране между хора с различни исторически традиции и езици и дава кратки формули за изразяване на сложно съдържание. Същевременно световната религия позволя-

ва отделните групи в религиозната община да се самоизразяват философски. Религията е основа на islamската цивилизация, неин общ знаменател и ос. Всички останали аспекти на живота — материален, духовен, политически и литературен, икономически и социален — носят отпечатъка на тази религия, украсени са в нейните тонове и се развиват под нейно влияние.[4] Islamът има по-„тоталитарен“ характер от всяка друга религия, той обхваща не само религиозното съзнание на дадена личност, но и целия ѝ живот.[5] В същото време под покривалото на исляма се крият ред взаимоизключващи се практики, основани в голяма степен на предислямските традиции.[6]

Поради това в общата картина на мюсюлманската цивилизация закономерно се откриват традиции, пораждащи антиномията на „единството и разнообразието в исляма“. Тази антиномия се хвърля на очи на всеки, който встъпва в контакт с ислямската цивилизация, защото зад строго единната фасада на религията, закона и социалните обичаи, се долавя многообразие, което се обуславя от пространствените и времеви фактори. Тези традиции представляват конкретната реалност в рамките на една абстрактна схема.[7]

Изследователите чертаят образа на ислямската култура като триножник: арабска, персийска и тюркска култура.[8] Изследванията на исляма и създадената под знака му култура на Балканите като че ли предполага още една степен на разграничение, която тепърва трябва да се аргументира — между ислямска култура на Балканите и османска ислямска култура. Според М. Стайнова подобно разграничение е важно по отношение на османското изкуство, което се обособява от останалите ислямски изкуства благодарение на творческия принос на всички негови създатели, които са с различен народностен и религиозен произход. Подчинени в по-голяма или по-малка степен на ислямизацията и респективно на ислямската естетика, творците, живели на Балканите, фактически участват във формирането на

едно ново, самостоятелно ислямско изкуство — османското. Ето защо, изтъква авторката, определението „ислямско" е напълно подходящо и всички изследвания в областта на ислямизацията на балканското изкуство биха допринесли за цялостното разкриване на дела на нетурските народи в развитието и постиженията на османското изкуство.[9]

Изхождайки от посочените методологически принципи, може да се оцени емпиричната база за провеждане на ислямоведски културологични изследвания у нас. В ново време културното наследство на мюсюлманското население, живеещо в нашите земи, е разглеждано като паметници на културата с регионално и европейско значение и като извор за българската история. Това е мотивирало държавните институции да полагат известни усилия за съхранението му. Обявяването на архитектурни обекти за паметници на културата, съхраняваните експонати във всички музейни сбирки и особено съществуването на Ориенталския отдел в Националната библиотека на България е доказателство за това. Тук веднага може да се възрази и да се посочат множество проблемни паметници, да се изредят множество печални факти на физическо унищожение на културни паметници — нерядко и съзнателно. Но ако сме реалисти и като жители на България, не може да не си дадем сметка и за направеното за събирането и съхранението на тези паметници. Мотивите за това отношение са по своята същност академични, което е един от най-оптимистичните моменти на ситуацията в България. Защото само научният интерес може да мобилизира необходимите интелектуални и финансови ресурси за спасяване на останалото от паметниците на мюсюлманската култура по земите ни. Същото се отнася и до все още живите елементи и от народния пласт на културата на изповядващото исляма население. Въпреки урбанизацията и динамиката на информационния ни век, било поради естественото затваряне в консервативната традиция на малцинствените групи, било поради

някои особености на техния бит и социален живот, на терен има още много работа за етнографа и фолклориста. Под влияние на житейските закони и на атаките на модерните стандарти обаче благодатната среда за изследователите бързо изчезва. Цялото това наследство тепърва трябва да се изследва в неговата комплексност, да се търси мястото му в историята не само на мюсюлманската култура, но и на България.

Дори простата прагматичност следователно налага да се събере и съхрани „емпирията" на ислямската култура у нас — било то жива памет, ритуална практика или беззащитна книга и ръкопис като база за развитие на религиоведски и културоложки изследвания, без които не бихме могли пълноценно да познаваме миналото и настоящето на населението, изповядващо исляма. Досегашният опит[10] показва колко полезно е съчетаването на специалисти от различни сфери на науката, които по един или друг начин биха се чувствали заинтересувани и свързани с такива проучвания. Комплексен подход е необходим, защото писмената и устна традиция на мюсюлманите в България не просто съществуват паралелно, но и активно си взаимодействат. Това е иманентно присъщо на ислямската култура, в която доктринално-институционният пласт, запечатан в текстовете, влияе особено силно на устната и ритуална традиция.

Всъщност това са целите на комплексната програма „Изследване на историята и съвременното състояние на мюсюлманската култура по българските земи – народен и висок пласт": да се направят стъпки към очертаване на образа на ислямската култура сам за себе си като органична цялост на писмена, устна и ритуална традиция. Това ще позволи с помощта на интердисциплинарен подход в бъдеще да се тръгне към изясняване на регионалните особености на ислямската култура на Балканите като една от най-старите и най-добре вписана в културната си среда ислямска култура в Европа, както и евентуално да се разграничат нейни подварианти.

Програмата не започва на празно място. Тук не сме в състояние да направим подробен преглед на постигнатото, но все пак трябва да се отдаде заслуженото на първите поколения и техните съвременни следовници български изследвачи на миналото и съвременното състояние на ислямската култура и религиозен живот, на арабографичната книжнина у нас, на етнографията и фолклора на изповядващото исляма население.

Всички тези обстоятелства, съчетани с желанието да бъде запозната нашата общественост с първите резултати от работата по програмата, бяха причина през декември 1994 г. в НБКМ да се проведе международен работен семинар „ИСЛЯМСКАТА КУЛТУРА В БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ: МИНАЛО И НАСТОЯЩЕ".[11] Изнесените на тази плодотворна среща материали послужиха за основа на създаването на настоящия сборник.

* * *

Независимо от предположенията за заселване на население, изповядващо исляма по нашите земи преди османското завоевание,[12] едва завладяването и трайното подчиняване на българските земи в Османската държава в края на XIV в. създава демографски, институционни и икономически условия за развитието на мюсюлманската култура тук.

Проблемният кръг, свързан с появата и увеличаването на броя на населението, изповядващо исляма на Балканите, е стар и много разработван в балканската и световната османистична книжнина.[13] Основните пътища за промяната са два: колонизация на мюсюлманско население и ислямизация на местното.[14]

Най-общо се приема, че основният контингент от тюрки се установява в хода на завоеванието и първите два века след него като резултат от естествената миграция на номадски и полуномадски племена, както и вследствие от целенасочена политика на османската власт за преселването на колонисти мюсюлмани за под-

силване на стратегически важни пътища и райони и за разселване на бунтовни племена от Мала Азия на Балканите. Елемент от установяването на чуждата власт и колонизирането на мюсюлмани на Балканите е и изпращането в новозавладените територии на гарнизони, на представители на военно-административен апарат, на религиозни функционери. Миграциите между районите на огромната империя продължават и през следващите векове, но към края на османското владичество вече може да се говори единствено за заселвания на отделни лица — административни служители, търговци, както и на осъщественото с държавна намеса преселване на по-големи групи черкези и татари от Русия.

Колонизацията на тюркски и изобщо на ислямски елементи не засяга еднакво всички части на Балканите, а е съсредоточена в определени региони, за които това е един от факторите, предопределящи спецификите на историческите и културни процеси.

Успоредно обаче протича друг, може би с много по-значими последици за демографската ситуация на Балканите, процес на приемане на исляма от местните хора. Както признават повечето османисти, именно ислямизацията е решаващият фактор за нарастването на мюсюлманското население на Балканите.[15] Затова пък в българската историография се води дългогодишен дебат за причините и начините за приемането на исляма, за ролята на османската власт.

Процесът на ислямизация „се отключва" от колонизацията на мюсюлмани. Едно от първите му проявления е девширмето (кръвният данък — набиране на младежи от немюсюлманското население, които са принуждавани да приемат исляма и попълват редовете на йеничерската пехота, на дворцовите служители и улемата или просто са претопени в тюркската среда в Мала Азия), провеждано като държавна политика с по-голяма интензивност през XV—XVI в. и постепенно затихващо като явление докъм края на XVII — началото на XVIII в.[16] Успоредно на Балканите са довличани като

роби много хора от различни народности, които намират път към личното си освобождение, приемайки исляма.[17] Известни са и факти на насилие от фанатизирани местни мюсюлмански общности над немюсюлмани с цел да приемат исляма под смъртна заплаха както и сложните обстоятелства около смесените бракове между мюсюлмани и християнки или директно насилие над християнски жени.[18] Според широко разпространено мнение насилието, изведено в ранг на държавна политика, е причина за масовите измерения на процеса. Противно на това се смята, че огромният дял от приелите исляма през този петвековен период могат да бъдат отнесени към категорията на т.нар. „доброволни"/под косвена принуда помюсюлманчвания.[19] Още преди 35 години Н. Тодоров лансира в съвременната българска книжнина тезата, че очевидно доста обемният процес на ислямизация на „местното население на Балканите не може да се приписва само на жестокия и постоянен натиск на османската власт". Конкретният изворов материал убедително показва, че става дума именно за процес, обхващащ живота на няколко поколения, а не за изпълнение на някаква акция на централната власт за насилствена ислямизация.[20]

Трябва специално да се обърне внимание на различните мотиви и начини, по които много от представителите на балканската аристокрация, после — на градските производителни слоеве, отделни фамилии или цели села се отказват от християнската си религия и приемат исляма. Различните крайни резултати от ислямизацията са пряка функция от специфичните механизми на протичане на процеса. Така например в районите, където вече има създадена тюркскоговоряща среда, единичните помюсюлманчвания довеждат не само до ислямизиране, но и до турцизиране на конвертитите. Докато при групово приемане на исляма, и то от хора, които не живеят в непосредствен контакт с представители на турския етнос, обикновено се запазва родният език и част от старата обичайна система.

Как точно и най-вече защо отделни християни приемат чуждата вяра, е проблем много разискван и все пак поставящ още много въпросителни. Каквито и да са били мотивите на отделните хора да преминат към исляма, те не са били толкова семпли, както се приема понякога – не всичко се е свеждало до материалния интерес, свързан с по-малко данъчно облагане. В началните век-два след завоеванието разликата в размера на данъците, плащани от мюсюлмани и християни, не е била така фрапираща, че да подтикне директно към промяна на религията.[21] Именно през първите два, а дори и три века, но особено по време на завоеванието, немалко хора се поддават на отчаянието, стигат до извода, че Господ ги е забравил или че е по-слаб от бога на завоевателите.[22] Продължаващите близо три века успешни завоевания, при които християните са в отстъпление, само засилват това неверие. Но може би най-голямо значение за ислямизирането е имал принизеният статут на немюсюлманите в ислямското общество.[23] Религията, без да е въпрос само на съвест, става и източник на привилегии за едни и на неравноправно положение за други. Стремежът към промяна на социалния статус, вариращ от желание за освобождение от паричен дълг до получаване на държавна или военна длъжност, от желанието да се забогатее до усилието да се избегнат всевъзможни при това законни унижения, е можел да се удовлетвори чрез промяна на религията.[24]

Голямо значение за разпространението на исляма е имала и дейността на ортодоксалните и хетеродоксни мюсюлмански институции — вакъфи и благотворителни институти, кадийският съд и местните мюсюлмански училища, проповедите на религиозни водачи, принадлежащи към един или друг орден и допринасящи в едни случаи за сближаването на християнски и мюсюлмански вярвания, а в други — за засилването на фанатизма сред местните мюсюлмани.[25] Причините и факторите за приемането на исляма като един мащабен процес имат непосредствено влияние и върху сложния процес на кул-

турно-религиозна адаптация и асимилация на новите адепти към islямската религия, култура, начин на живот, за евентуалното им турцизиране и етническо претопяване — проблеми, които засега остават много слабо разработени в нашата научна книжнина.[26]

Войните от края на XVII до началото на XX в. предизвикват миграции на мюсюлмани към по-сигурните и оставащи извън областта на военните действия райони; изселвания от териториите, които минават под властта на европейските християнски държави по посока на оставащите под османска власт територии. От Унгария, от бивша Югославия, Гърция и България се изселват големи човешки маси към османската държава и респективно към Република Турция. Количествените параметри на тези процеси все още остават неизяснени докрай[27], но очевидно те довеждат до ново разместване и количествено прегрупиране на вътрешно разнородната маса от мюсюлмани на Балканите. Тези миграции по политически причини моделират сред част от населението, изповядващо исляма, стереотипите на несигурност за дълготрайното пребиваване на определено място, деформират понятието за роден край, поддържат психологичната нагласа, обрисувана от някои хора днес като „живот на куфар".[28] Подобна нагласа има множество преки и косвени релации с религиозността и културните процеси. Тя може би е съществен фактор за обвързаността на мюсюлманите с империята и турската държава като неин непосредствен наследник. Придвижвайки се от регион към регион, но в среда, в която преобладава немюсюлманско население, очаквайки и получавайки от държавата грижи поне за първоначалното си устройване, т.нар. мухаджири се оказват силно обвързани с вътрешната политика на властта, която единствено може да ги осигури битово и социално, но и да поддържа самочувствието им на мюсюлмани.[29]

Резултатът от така щрихираните процеси е, че на територията на Балканите възникват компактни мюсюлмански общности. Най-общо те се поделят на две

групи: на турскоговорящи мюсюлмани и на мюсюлманско население, говорещо славянски или албански езици; тук трябва да прибавим и циганите мюсюлмани, които заедно с циганите християни се разглеждат с недоверие от останалите представители и на двете конфесии и определено не са считани за единоверци с тях.

Изследването на демографските явления в техния комплекс трябва все още да уплътнява отговора на въпроса, към кои групи и съсловия на османското общество са принадлежали колонистите и конвертитите, териториалното им и темпорално разпределение. Така може да се получи една адекватна картина на участниците в ислямския културен процес на Балканите. Не е безразлично и на какъв език е говорело населението, изповядващо исляма, за да се разберат връзките между високата и народната култура, за да се оцени мястото на арабския език като универсален език на мюсюлманската култура.

Колонизацията е метод на ислямизация на населението, но и процес на разпространение на ислямските институции и особено на тяхната идеологическа дейност. В българската историография колонизацията и ислямизацията се третират най-вече, ако може така да се каже, в „тесен" смисъл, от демографска гледна точка. Значително по-ограничено внимание се отделя на разглеждането на ислямизацията и колонизацията в „широкия" смисъл[30] — като мащабен процес на налагане на ислямските религиозни и образователни институции и на материалните жалони на мюсюлманската религия, култура и начин на живот, както се дефинира от О. Баркан. Според него колонизацията на новозавладените от османците балкански територии не е само демографски процес, а и установяване на Балканите, от една страна, на институциите на дервишите с материалните центрове на тяхната дейност — завиета и текета; и изграждането на вакъфите и вакъфските комплекси от представителите на османската власт — от друга.[31]

Ползвайки се от получените от султаните земи като вакъф, дервиши от различни секти и направления

основават свои обители и други учреждения като обществени кухни, дюкяни, мелници, кервансараи, които обслужват търговските артерии. Текета и завиета се строят най-често до гроба на основателя на текето, провъзгласяван за герой и светец. Това са средища на пропаганда на „неортодоксалния" ислям, нерядко утраквистични, с голямо въздействие върху местното население. Някои от тях са с добре организирани училища за новопосветени в исляма и за приобщаване към философията на islamската религия.[32]

Изграждането на инфраструктурата на османската власт и на сунитския ислям също става по пътя на вакъфа.[33] Първите големи градски вакъфски комплекси са построени в Стара Загора, Пловдив, Плевен, Никопол, София. Става дума за джамии, бани, кервансараи, ханове, безистени и пр. Архитектурната форма, която най-ярко материализира тази дейност и функциониращите на нейна основа институции, са имаретите. Това са религиозно-благотворителни комплекси, които освен джамия могат да включват водоизточници, ханове, медресе, кервансараи, дюкяни, одаи за бекяри, библиотека, кухня за бедните и пр.[34] Благодарение на активната дейност на вакъфа се създават материалните условия за изповядване на исляма на Балканите, за неговото разпространение и за привличане на нови мюсюлмани, за функционирането на османските официални институции, за развитието на стопанството, за осигуряване на комуникациите и вътрешния ред. В тази дейност активно участват султаните, висшите османски сановници, но и обикновеното мюсюлманско население.

Значимата фондаторска дейност на висши османски функционери (мнозина от тях конвертити) през XV и XVI в. е белязана с пряка ангажираност в провеждането на османската държавна политика. Подобно на това, как Мехмед Завоевателя „оживява" Константинопол, за да го превърне в Истанбул[35], множество османски сановници са „направлявани" чрез дарените им мюлкове, чрез делегираните им пълномощия и власт да строят големи

вакъфски учреждения, да изграждат центровете на ислямския начин живот и култура на Балканите. Към XVIII и през XIX в. в Румелия се появяват османски функционери, които съчетават високи длъжности, лично богатство и емоционална привързаност към определено място, където развиват своята фондаторска дейност. В контекста на аянлъка като социален феномен и на активността на новите обществени сили, извикани на живот от вестернизацията на Османската империя и на реформите ѝ, се проявява културтрегерската активност на такива фигури като Хюсрев бей, на Халил паша, на Осман Пазвантоглу.[36]

Очевидно, че строителството на текета, на завиета, на религиозни и правителствени учреждения, преселването на дервиши и организирането от тях на ордени дават възможност за религиозна пропаганда, но и за утвърждаване на нов мюсюлмански бит и цивилизация.

Скоро след Освобождението, а в някои случаи и доста преди това са били унищожени много паметници на мюсюлманската архитектура — джамии, текета, тюрбета и др. До нас са достигнали само единични архитектурни паметници, но много от каменните градежи, които на пръв поглед са по-устойчиви на времето, в действителност са били разрушени и не съществуват в автентичен вид, а по-скоро като топоним — масов е случаят с унищожени текета, тюрбета, гробища и пр., които се възстановяват като постройки в ново време. Изучаването на материалните жалони на ислямската пропаганда, на обектите на т.нар. урбанистична ислямизация обаче си остава много важен компонент на историята на разпространението на исляма и на създадената под неговия знак култура.[38] То може да стане въз основа на вакъфската документация, както това се демонстрира от изследванията на О. Баркан и Е. Айверди.[39] Наистина вакъфската документация дава малко възможности да се възстанови развитието на изкуството и архитектурата, сложното преплитане на селджукски и византийски влияния, породили гения на Синан

и последвалото развитие през странния еклектизъм на Ляле деври и оказващите се понякога далеч от местните традиции съвременни градежи. Но тя позволява доста детайлно да се анализира териториалното и темпорално развитие на процеса, да се открият архитектурните прояви на дервишкия и на ортодоксалния ислям. Дервишките обители, гробниците на неортодоксалните светци се строят не само в градовете, но и по трасетата на важни пътни и стратегически артерии на Балканите; те оплитат в мрежата на ислямските институции трудно достъпни региони, достигайки до уседналото аграрно и полуподвижно скотовъдно население. Официалната архитектура е съсредоточена в градовете, материализирайки ролята им на ислямски религиозни средища, в които се създават най-благоприятни условия за изповядване на ислямската религия и за водене на съобразен с шериата начин на живот; под държавна опека се разпространява в провинцията.

Наблюдавайки съсредоточаването на строителната активност на османските властници за изграждане на ислямски институции в определени региони и време, улавяме графиката на стратегически важните за империята пояси. След строителната активност в столицата на Румелия София през XVI в., когато тя се превръща в мюсюлмански център, натоварен с множество идеологически функции, в началото на XVIII в. градът запада като културен и политически център. Далеч преди превръщането му в столица на българското княжество паметниците на ислямската урбанизация тук са белязани от материалния упадък. Паралелно със София като мюсюлмански център израства Сараево, душата и сърцето на мюсюлманска Босна. Независимо че градът не е административен център на провинцията, през голяма част от периода на османското владичество тук се съсредоточават ресурси и усилия, които го превръщат в един от символите на ислямския урбанизъм и култура на Балканите. Това става благодарение на строителната активност на ред забележителни османски управни-

ци и основно на Гази Хюсрев бей (управлявал региона на няколко пъти между 1521—1541 г.) и на местните мюсюлмани, които бързо набират подавляващо числено надмощие. В демографски план градът е резултат и катализатор на ислямизационните процеси. Но той изпълнява и особени стратегически функции в качеството си на средище на мюсюлманската култура на Балканите с множество джамии, дервишки текета, библиотеки, медресета, безистени, ханове.

С разширяването на Османската империя по посока на Централна Европа, Буда, Пеща и особено тюрбето на султан Сюлейман Великолепни в Сигетвар се превръщат във важни религиозни центрове за мюсюлманите от целите Балкани. Османската власт взема специални мерки за охраната на тюрбето на Сюлейман, за да го предпази от посегателствата на евентуално завоевание от австрийска страна. Така религиозният център, изграден за да подсилва позициите на исляма в тази гранична с Хабсбургската империя зона, се превръща и във военна опора на османска власт тук. Бидейки преден пост на османската власт в този регион с минимално мюсюлманско население и център на голям йеничерски гарнизон, в Буда за кратко време са изградени множество мюсюлмански култови и образователни институции. Те са резултат на строителната дейност на прочутия управител на еялета Буда в първите години след формирането му — Соколлу Мустафа паша (1566—1578 г.).

През XVIII в. материалните ресурси и внимание на властта се съсредоточават към Ниш, превърнал се в граничен град с Австрия. Все по същото време активно се укрепява Видин; фортификациите на града се преустройват за новите изисквания на артилерията първо от австрийците, а тяхната дейност е довършена от османците, които затвърдяват владението си над града, превърнал се през XVIII в. в пограничен. Тук се оттеглят йеничерите от Белград и през XVIII в. се наблюдава разцвет на строителната дейност. Руско-турските войни от XVIII в. издигат ролята на Шумен като военнополи-

тически център, но и като център на islamската култура, а обхващането на Родопския масив с комуникации и ислямски образователни институции става актуално през XIX в. с приближаване на свиващата се граница на империята към този район.

Активната роля на османската държава прозира във всички форми на колонизация и ислямизация (в широкия смисъл на думата). Империята успява да се намесва пряко в религиозния живот, в сферата, която в другите общества се третира от специфичен институт — църквата. В условията на късното средновековие османската власт постига впечатляващи резултати в спекулативно-политическата експлоатация на исляма като религия и особено като социална доктрина.

В целия мюсюлмански свят функционирането на исляма като религия и култура се свързва с култовите заведения (джамия, месджид, имарет), с институциите на образованието (мектеб, медресе и свързаните с тях обществени библиотеки), в чиято издръжка особено място заемат благотворителните фондации (вакъфи), с шериатското правораздаване (кадийски съд и мюфтии). В класическите ислямски държави, в арабския свят, тези институции се радват на значителна автономия от светското управление. Още в селджукския султанат обаче започва одържавяването на религиозните институции, а процесът кулминира в Османската империя. Причина за това са вероятно тюркските управленски традиции, но може би най-вече фактът на подавляващото християнско население в районите на утвърждаването на османците.

Именно в Османската империя за първи път в мюсюлманската практика кадиите започват да получават заплащане от държавата според ранга си и са подредени йерархично в стройна система. Нещо повече, мюфтиите (шериатските юрисконсулти) са назначавани и уволнявани от държавата. Цялата съдебна институция постепенно е йерархично структурирана и става неотделим елемент от държавното управление.[40]

Образованието като че ли остава независимо от властите, тъй като голям брой мектеби и медресета са създадени в резултат от благотворителната дейност на висши функционери или на частни лица в съответните селища. Това е и източникът на заплащане и на съответните преподаватели. В същото време обаче тези училища и по-специално висшите (медресетата) са подредени йерархично начело с учебните заведения, създадени от султаните и издържани от техните вакъфи, а самият преподавател е оторизиран за дейността си отново посредством държавен акт — берат. От името на султана се издават и разпореждания, нормиращи функционирането на образователните институции и дори целите на образователния процес в тях.[41]

По същия начин стоят нещата и със служителите в мюсюлманските култови домове. Независимо от механизма на подбор на подходящото за даден пост лице — хатиб, имам, ваиз, кятиб и пр. — заемането на длъжността минава през предложение от страна на шериатския съдия и издаването на султански берат.[42]

Самият вакъф, който по дефиниция е напълно независима от властите, неотчуждаема, вечна и свещена институция, в Османската държава е поставен под контрола ѝ чрез: регистрацията на фондациите и на техните стопански операции от кадията, ежегодната проверка на сметките пак от шериатските съдии, регистрирането на вакъфите в периодичните описи на поземлената и градска собственост, назначаването и уволняването на управителите на фондациите по аналогичен начин с този за държавните служители. Стига се до една немислима за нормите на исляма секуларизация на вакъфите, като те първо са поставени под управлението на големите султански вакъфи, а по-късно чрез танзиматските реформи, са подчинени на Министерството на вакъфите на Османската държава.[43]

Всичко това дава основание да се говори за една ако не целенасочена (този елемент може да се открие найвече във фондаторската дейност на членове на султан-

ското семейство и евентуално на висшите държавни функционери), то поне дирижирана от държавата политика за функционирането на ислямските институции, а оттам и на пропагандата на исляма.

По подобен начин стои и въпросът с институциите на т.нар. хетеродоксен ислям, за който ще стане дума малко по-долу. Прави впечатление тясната връзка между водещи представители на някои от най-опозиционните на ортодоксалния ислям ордени с управляващите династии още в новооснованите тюркски бейлици в Западна Мала Азия и по-специално в османския. Колкото и да е голямо влиянието на ортодоксалната улема при османците (от нейните среди близо век и половина се излъчва великият везир, както и висшият съдебен чиновник — кадъаскерът), трябва да отбележим и значителното влияние на отделни ордени в султанския двор.[44] Редица османски султани, включително и набожният Баязид II, са посветени в бекташкия орден. Така в Османската империя се сблъскваме с още един необичаен факт. По природа опозиционни на покровителствания от държавата сунизъм ордени са поставени под държавна опека. Ордените, както и техните функционери се издържат от вакъфи, но на основанието на султански берат, а не са редки случаите, когато получават приходи директно от фиска.[45] Затова са възможни и такива факти като еретикът Бедредин, който е кадъаскер, като превръщането на шейхюлисляма и на някои дервишки шейхове в държавни чиновници.

Държавата е най-важна интегрираща сила в една източна деспотия, чието единство и централизъм в късното средновековие се поддържа главно за сметка на силно развитие на социално-политическите институции и при изключителното значение на исляма като интегриращ фактор. В научната литература обстойно е изследвана сложната крива на взаимоотношения между светската и духовна власт в Османската империя под знака на доктрината за съединяване на светската и духовна власт (дин-и девлет).[46] Османистична-

та историография отделя голямо внимание и на начина на организация на империята като стопански атомизирано, етнически и религиозно хетерогенно общество, която използва максимално различния политически и социален опит на включените в държавата народи. Именно този контекст създава особените взаимоотношения между държава и религия в Османската държава.[47]

Вероятно демографската ситуация на Балканите, където преобладава християнското население; социалните усилия за адаптиране на анадолските колонисти към местния начин на живот и екологична среда; многобройните балкански конвертити, които „вземат" със себе си „багаж" от старата си религия — всичко това предопределя спецификите на ислямската религия и на ислямската култура на Балканите. Но и още нещо. Ситуацията налага изключителната роля на османската държава във вътрешнополитическия живот за постигане на баланс между централизма и корпоративната автономност, благодарение на който империята доста успешно управлява разнородното си население, без да го унифицира. И тук ролята на исляма е голяма, а цената — поставяне на религията и нейните институции, на културния живот под покровителството, но и опеката на държавата.

Свикнали сме да разглеждаме историческите процеси главно от гледна точка на усилието на покорените балкански народи срещу чуждата държава и исляма. Но, изглежда, не по-малко усилия е коствало на същата тази държава и на мюсюлманската общност да разширява и запазва периметъра на ислямската религия. Без пряка финансова помощ и административни лостове мюсюлманската култура и религия и техните институции трудно биха могли да се установят и да функционират на много места на Балканите. Когато мюсюлманите са малцинство, само държавата може да мобилизира всички заложени в исляма механизми, за да поддържа господстващото положение на мюсюлманските общности по места; да сплотява и хомогенизира вътрешно намира-

щата се практически в непрекъснат процес на ферментация общност на мюсюлманите. В последната постоянно се втичат немюсюлмани и именно защото влизат един по един, те внасят „необмислен" и неподдаващ се на контрол „хаос" в исляма. При еднократното навлизане на големи групи от хора в исляма — процеси, протекли в класическия период от развитието на ислямското общество в други географски ширини, тяхното ислямизиране би могло да се овладее, нормира, управлява.[48] В Румелия обаче ситуацията е друга. В повечето ѝ райони процесът на ислямизиране е достатъчен по размер за поддържане и бавно нарастване на мюсюлманската общност, но недостатъчен, за да създаде такова качество на средата, която спокойно и лесно да адаптира новите мюсюлмани. Ето защо именно тук е особено важна ролята на държавата за поддържането на ислямската религия, култура и бит.

Прочее, струва ни се, особената намеса на османската държава в делата на религията и култа не е обикновена политическа амбиция на една империя, а наложен императив, в резултат на който възниква все още недокрай изясненият образ на балканския ислям. Чрез исляма или поне само чрез него не може да се интегрира Румелия. Държавната помощ е необходима, за да засили възможностите на мюсюлманската общност да поема новите агенти, да я подпомогне в приспособяването към особеностите на социалната и природна среда в Румелия. Тези мисли се нуждаят от допълнителна аргументация и проверка. Но не се ли подкрепят те от фразата на Бали ефенди, казана по повод дискусията за законността на паричния вакъф сред османската улема: „Ах! Ако Чивизаде ефенди знаеше по какъв начин е бил наложен ислямът в Румелия, тогава той щеше да знае дали паричният вакъф е лош или не!"[49]

Ислямът, който възниква и се развива не само като религия, но поражда определен начин на живот, в много страни се проявява най-вече като мрежа от суфийски ордени (тарикат), чиито вярвания се обединяват в по-

нятието хетеродоксен или поне неортодоксален ислям. Изучаването на суфизма или ислямския мистицизъм (тасаввуф) е една от най-актуалните теми в ислямоведението.[50] Като религиозно-философско учение за правилата на поведение на пътника, търсещ истината, суфизмът исторически запълва липсата в исляма на онези институции, които апелират към сферата на културата. Свойствените на различните суфийски братства ритуали, придържането към специфични философски концепции, използването на определени музикални, поетически и танцови форми и средства за постигане на мистичен екстаз дефинират отделните ордени, но и социалното и културно лице на исляма. От номинацията на Бога като Истина, но и като Красота в суфизма произтичат значителни културни последствия в различни области на приложното изкуство, музиката и литературата.[51]

На базата на мистичния суфизъм възникват мюсюлманските ордени, които в голяма степен са продукт на тюркско-персийската амалгама, формирала се през XI—XIII в. в Средна Азия. Оттам водят корените си голям брой от тях, получили популярност по-късно в целия мюсюлмански свят.[52] Зародили се нерядко в средите на близки до властта религиозни функционери, те възприемат редица практики и идеи от предислямските вярвания на тюрки и персийци, а и от местното християнско население.[53]

Тук няма да проследяваме сложната и противоречива история на отделните суфийските ордени. Струва си да се подчертае, че от най-ранно време в османската държава мистицизмът се разпространява сред обществения елит и не се ограничава само с народните низини и техните вярвания. Най-големият мюсюлмански философ и мистик, „великият учител" от Андалусия Ибн Араби (1165—1240 г.), има доминиращо влияние върху идеологическия живот на османските турци. Ибн Араби е краен в езотеричната мисъл мистик и е считан за еретик от Ибн Халдун и дори за „неверник" от Ибн Таймийа. Периодически османски улеми пишат срещу Араби, но като цяло той има изключи-

телно влияние върху османската интелигенция.[54] „Посланието" на Ибн Араби получава най-ярко поетично въплъщение в творчеството на суфийския поет Джелаледдин Руми, чийто гроб в Коня е дълбоко почитан до днес.[55] От времето на ал-Газали[56] сунитската улема признава суфизма заедно с шериата за по-напреднала форма на религиозен живот. Със специална фетва шейхюлислямът Кемалпашазаде одобрява трудовете на Ибн Араби. Селим I издига джамия и мавзолей на гроба му. В османската книжнина се правят много преводи и коментари на негови произведения: през XIV—XV в. Давуд от Кайсери, Кутбеддин от Изник, Мехмед от Галиполи; през XVI в. Бали ефенди Софийски; през XVII в. — Абдуллах от Босна.[57]

Макар навред в ортодоксията да се открива вплитането на езотеричното (таки'йа), то се изследва трудно. Различни автори дават свои класификации на ордените, но макар и доста условно и по-скоро схематично те могат да се разделят на две големи групи: езотерични и установени, открити ордени с ясна структура.[58]

Същността на езотеричните ордени се свързва тясно с шиизма, възникнал като войнствено политическо движение, признаващо Али, братовчед и зет на Пророка, и неговите наследници за глави на ислямската общност. По-късно той обединява много и разнообразни социални и религиозни движения, намиращи се в опозиция на управляващите сунитски групировки и владетелски домове. В много ислямски държави, подобно на алианите в Османската държава, той започва да олицетворява опозицията и противопоставянето на съществуващия ред, на властта на абсолютната държава и на сунитския ислям. Свръхестествените качества на Али и потомците му са интерпретирани в съответствие с теориите на мистиците и се вярва, че божествената светлина, вдъхновила Али, е преминала и у потомците му, като по този начин те били способни да тълкуват езотеричния смисъл на Корана.[59]

Тези вярвания в една или друга степен са характерни за тарикатите в Османската държава и придобиват крайна форма в къзълбашките движения. В редица случаи във вярванията им се забелязва и силно влияние на зороастрийството и особено на християнството, като някои приемат, че Исус Христос е равен на Мохамед, други заемат идеята за света Троица, олицетворявана в случая от Аллах, Мохамед и Али и пр., или поне проявяват по-голяма търпимост по отношение на техните вярвания. Характерно за всички тези опозиционни течения е и пренебрежението към стриктното спазване на ислямските ритуали като задължителната молитва пет пъти на ден и поста, разрешението да се пие вино и много по-толерантното отношение към жените. Тези ордени избягват формите на показност, всякаква видима организация и символи, а култът им е езотеричен. Те не установяват никакви връзки и отношения с държавата и са повече или по-малко противопоставени на властта. По принцип живеят от плодовете на собствения си труд и не приемат дарения и благодеяния нито от държавата, нито от частни лица.[60]

Към езотеричните в османската държава спадат „тайните" ордени Мелами, сред които били „скитащите" дервиши, известни като календери, хайдери, абдали или бабаи, байрамити, хуруфи, последователите на шейх Бедредин Симави, някои разклонения на бекташкия орден, който постепенно обединява повечето от тези течения, и, разбира се, къзълбашите. Независимо от редица сходства между бекташите и къзълбашите, последните са крайни шиити и противници на османската власт.[61] Поради тази причина и най-вече поради тесните им връзки със Сефевидите в Иран, през XVI в. те са подложени на жестоки преследвания и унищожение в граничните на двете империи райони, а значителни групи от тях са разселени в земите на днешна Източна България.[62]

Към втората група на установените ордени могат да се причислят онези структури, чиито завиета се издържат от приходите на вакъфите на султани-

те и на висшите османски сановници и които имат ясно определена организация, регламент, ритуали и церемониал. Най-известни сред тях са тези на халветиите, мевлевиите, накшибендите и многобройните им разклонения. Обикновено центровете им са локализирани в градовете и включват членове и от висшите социални среди. Всеки такъв орден си има знаме и отличителни знаци в облеклото и най-вече шапки, собствена форма на рецитация и церемонии; признава за свой патрон някой суфия, обявен за светец и наследник на пророка (последното се доказва със специално изработена генеалогична схема).[63]

Мевлевийските текета, съсредоточени в големите градове, действат не само като религиозни, но и като културни центрове и дори според израза на някои автори като академии на изкуствата. Тук се развива мистицизмът, семата — ритуалният танц, музиката, която трябва да предизвика мистично опиянение и екстаз. Тук се четат написаните на персийски език произведения на Мевляна и най-вече неговите Месневи.[64] При условие че ортодоксалната османска улема се противопоставя на изучаването на персийски език в медресетата, текетата за външни се превръщат в центрове на персийската образованост. Този факт може да се оцени по-добре, като се има предвид, че персийският език е основен фактор в създаването на класическата османска култура, който вдъхновява и живописта, и че мевлевиите намират своите привърженици сред интелигенцията и бюрократите, закърмени с персийската литература.[65]

Халветиите играят важна роля за пропагандата на идеологията на властта по места, като разобличават еретиците и наставляват населението да живее по „правилния път" (първата работа на Гази Хусрев бег след завземането на Сараево е да построи халветийско теке, което да гарантира мюсюлманите да живеят „правилно"). Но и отношението към халветиите не е лишено от двойственост. Макар голям брой от тях да се изявяват като защитници на ортодоксията и шериа-

та, софийският халвети Бали ефенди получава неблагоприятни оценки от столичната улема заради съчинението си, посветено на Ибн Араби; впрочем самият Бали ефенди яростно критикува казълбашите и другите ислямски еретици и съветва властващите султани да предприемат изтребването им.[66] Шериатските законоведи укоряват халветиите, че правят зикр, като се въртят (девран), че вярват в единството на битието, че следват Ибн Араби, че пият кафе и употребяват тютюн и че почитат гробници на светии.[67]

На пръв поглед положението на ордените в османската държава е двусмислено. От една страна, те са критикувани, а понякога и жестоко преследвани. От друга страна обаче, очевидно са не само толерирани, но и активно използвани от властта. Личности като Ебуссууд имат нюансирано отношение към ордените и са готови на отстъпки пред тях. В епохи на преплитане на политическото и религиозното може да се говори, че ортодоксалността, демонстрирана на Балканите от някои ордени, е политико-религиозна, а не чисто религиозна.[68]

Със структурата си, с мрежата и положението си близо до хората откритите ордени имат важна социално-икономическа и политическа роля в османската държава. Властта се възползва от тях като личности и като мрежа, свързани с различни слоеве в османското общество. Голяма е ролята им за привличането на нови адепти, но и за собственото интегриране на османското мюсюлманско общество — около теке, орден, но и като общност на мюсюлманите изобщо. За мюсюлманите от един орден текето е и културен център, където се запознават с мистицизма, с културата и писмеността на класическите езици на исляма. Именно ордените поддържат и тюрбетата, гробниците на „ислямските светци“, които са изключително важен център на ислямския култ особено за простолюдието.[69]

С течение на времето представителите на „дервишкия“ ислям навлизат в сферите, запазени за „ортодоксалния“ ислям. Така ако до XVII в. виждаме най-вече предста-

вители на ортодоксалната улема да съчетават някои дейности в правораздавателната сфера и образованието, то след това подобни всеобхватни позиции започват да придобиват дервишките шейхове и изключително много нарастват примерите на шейхове, които проповядват в джамии. Наблюдава се навлизането на тарикатите в съдебната йерархия, в образователната система, където директно влияят както върху характера на образованието, така и върху учениците.[70] Особено характерно е присъствието им в армията, към която се присъединявали, за да повдигат духа на бойците, включително и съзнателно обричащи се като шахиди (мъченици на вярата). Ролята им е институционализирана с длъжността орду-и шейхи, които изпълняват различни задачи, като се започне от астролози и се стигне до шахиди.[71] Изключение са великите везири и султани, които не са членове на ордени. Известно е огромното им влияние и в занаятчийски среди.[72] Ордените разпространяват мрежите си и по селата. През XVIII—XIX в. пътуващи шейхове халветии ръководят зикра в провинцията, а в определени дни от седмицата селяните, членове на тариката, посещават текетата в районния град и тогава се провеждат ограмотителни проповеди.[73]

В целия islямски свят ордените демонстрират изключително голяма адаптивност към местната култура и вярвания на доислямските общества. Те са всъщност онзи своеобразен сюнгер, който попива местното наследство и го превръща в част от ислямския културно-религиозен комплекс.[74] Особено важна е ролята им на Балканите в пропагандата на исляма, за привличане на прозелити и в крайна сметка за това, че ислямът пуска корени тук. Малко са данните за пряко насилие, упражнявано върху немюсюлмани да приемат исляма от страна на дервишки шейхове.[75] Много по-силно е индиректното въздействие на ритуалната практика, проповедите, чудесата, които предлагат на обикновения човек свещените гробници — текетата, поддържани от дервишите, привличат все нови и нови прозелити на исляма.[76]

Още при възникването на исляма в неговия строг монотеизъм се появява своеобразна пукнатина — култът към „светиите".[77] Т. нар. вали — набожен, предан на Аллаха човек, с атрибутите на чудотворен посредник между бога и хората, отговаря на политеистическите потребности да се запълни огромното разстояние между хората и божеството. В преданията за светиите се откриват образи от персийския и индийски фолклор, от фолклора на народите, сред които се разпространява islямът.[78] Почитането на светиите става обиввката, под която в исляма се запазват остатъци от победените религии.[79] Култът към светиите се съпровожда с почитане на реликви, които постепенно навлизат в джамиите и стават съставна част от общоприетия култ.[80] Ортодоксалният ислям опонира не толкова на представата за творящите чудеса светци, а на поклонението на гробовете им, на даренията и жертвоприношенията.[81] Почти всеки катехизис на мюсюлманската религия съдържа кратък параграф за валиите. Популярният мюсюлмански народен учител в Османската империя Биргеви (ум. 1583 г.) учи в своя кратък катехизис: „Трябва да признаеш, че кармата на светиите е истина, но че стъпалото му не достига до това на пророка."[82] Създаването на култа към определен местен светец, ритуалите, свързани с почитането му, житието му[83] и пр., всичко това създава онзи еклектичен комплекс, който Голдциер нарича етнографски особености на исляма.[84]

Възприемането на местните традиции и вярвания е синхронно с логиката на собствената история на мюсюлманската религия. В развитието си, условно казано, тя минава през три „възрасти"[85]:

1. Кораничен ислям — в Корана чрез пророка Мохамед е изложен комплекс от религиозно-политически и социални възгледи, правови и етически норми, които стават ценностен ориентир за целия мюсюлмански свят.

2. Период на формулиране на основните противоречия в islямската доктрина, социална и обредна практика, свързани с появата на разнообразни течения в исляма, не

на последно място под влиянието на духовния свят на обхванатите от исляма народи. След проблемите за върховната власт идват спорове по въпросите на вярата и неверието, на предопределението и свободата на волята, за същността и атрибутите на Аллах. Именно тогава се налагат и механизмите, благодарение на които различията в ислямската среда и възприетите местни традиции се абсорбират, без да доведат до тотален разрив в исляма — чрез възприемането на принципите иджма, рай, кийас и пр.[86] във фикха, посредством които мюсюлманската правна теория се обогатява с местни правни обичаи и дори с елементи на римското право.[87] Приспособяването на исляма към местните условия става и по линията на хадисите (преданията за живота и делото на пророка).[88] Легенди, свързани най-вече с отсъждания на Мохамед, но и на най-близките му сьратници и роднини, по правни и ритуални въпроси възникват със стотици хиляди през първите векове от съществуването на мюсюлманската общност. Към X в. започва преразглеждането им именно с оглед изчистване от тези външни наслоения. Но независимо от опитите за установяването на произхода им сред т. нар. „сахих" (истински, верни) хадиси остават огромен брой нововъведения, отразяващи по-напредналите или просто по-различни социални отношения в огромната територия на Халифата.[89]

3. „Третата възраст" е свързана с внедряването на исляма сред населението в „периферни" региони. Формират се регионалните форми на исляма, свързани с обемни адаптации на местните културно-религиозни традиции. Но за разлика от православието, което истински се разяжда от еретическите тенденции (а не толкова от битовото християнство), завоювайки все нови и нови територии и включвайки в себе си много противоречащи на „ортодоксалната" му същност елементи, „ортодоксалният ислям" не загубва идентичността си, не отслабва.[90] В този период се осъществява дълъг процес на взаимовлияние на „теоретичния" и „битовия", на „официалния" и „народния" ислям. В резултат в големи

историко-културни региони (Мавераннахр, Иран, Северна Африка, Индия, Индонезия и др.) islямът придобива специфични черти. Попиването на местни вярвания, дори езически, посещаването на светилища, които са функционирали хилядолетия в дадена област и в които се е извършвало поклонение на различни богове, се наблюдава в целия ислямски свят — от Индонезия и Далечния изток до Африка и Европа. Същевременно основен критерий за принадлежността към духовния свят на исляма е самосъзнанието, че даден човек или народ е мюсюлмански.[91]

Впрочем вероятно именно поради тези специфики на ислямския религиозен комплекс всички институции на споменатите повече или по-малко ортодоксални ордени са внимателно регистрирани от османската власт заедно с техните членове, а лидерите им са оторизирани с берати. Опасните и жестоко преследвани в Мала Азия късълбаши/алиани са гледани на Балканите с подозрение, но явно поради отчитането на положителното им влияние за целите на османската държава в тези райони и за стабилизирането на мюсюлманския елемент в стратегически важни райони са оставени да живеят много по-спокойно, отколкото събратята им по границите със Сефевидската империя.

В ислямското общество не действат институции като съборите или пастирските послания, които да създават единна задължителна позиция по отделни въпроси на вярата. В исляма развитието и тълкуването на догмите не е прерогатив на държавни и религиозни учреждения, а се осъществява от частни лица, които се радват на признанието на вярващите. Тази „технология" на развитие на ислямската мисъл е причина много автори да подчертават, че еретизмът и ортодоксията са относителни, че така се пораждат огромните разногласия в исляма, и да говорят за своего рода „лимитиран плурализъм" по въпросите на вероучението и правото, изразяващ се в нееднозначно решение на принципни положения като въпроса за единобожието, пророчеството, вярата, същността

и атрибутите на Аллах, имамата, есхатологията, да не говорим за етиката, ритуала и т. н.[92]

Така съотношението между единния и регионалния ислям придобива важно методологическо значение с констатацията, че освен общоислямски принципи, обединяващи целия мюсюлмански свят, съществуват и регионални форми на исляма.[93]

Религиозна по характера си, вероятно мюсюлманската култура по нашите земи е провинциален вариант на по-високите османски образци.[94] Но несъмнено найценното сред нея е ръкописното наследство, арабографичната книжнина. Представена от прекрасни калиграфски образци или от масови печатни издания от XIX и началото на XX в.; от задължителния Коран или редки съчинения по философия, право, граматика; преписи на авторитетни трактати и непретенциозни компилации, съставяни в провинцията с утилитарна цел; поезия и това, което най-вече олицетворява турската литература — суфийски съчинения; на арабски, османотурски, а понякога на персийски език, тя заедно с приписките си наистина е представителна за разпространението и функционирането на ислямската писмена култура по нашите земи.[95]

В резултат на процеса на ислямизация (в широкия смисъл) на Балканите възниква общността на мюсюлманите, обединявана преди всичко от принадлежността към една религия. Макар и различни по произход и идентичност, те се приобщават към мюсюлманската култура и дават своя принос за развитието на нейния балкански вариант. Говорещи на различни езици — турски, български, албански, сръбски и хърватски, за своята „висока" и за популярната си книжнина, всички те възприемат арабицата, на която в повечето случаи пишат литературни, научни и теологични произведения или дори записват фолклор на чуждия за масата арабски, понякога на персийски или османотурски език. В някои райони на империята възниква и специфична литература на местните мюсюлмани на съответния език — на сърбо-

хърватски и албански, но с арабица.[96] Арабският език, на който е написана и свещената книга на мюсюлманите — Коранът, в най-голяма степен се свързва с изповядването на религията и поради това се превръща — поне в областта на книжнината, в език — обединител за всички групи мюсюлмани. Функционирането на арабския език като език посредник е сред факторите, благоприятстващи много мотиви и теми да „слязат“ от високата книжнина в масовата и обратно[97] и това допълнително засилва ролята на писмената литература в живота дори на най-нисшите слоеве на мюсюлманското общество.[98]

Днес Националната библиотека на България притежава ценна колекция от тази книжнина — арабописмени ръкописи, литографии и старопечатни книги, която може да е гордост за всяка страна. Нейното каталогизиране не е приключило. По разпореждане на Министерството на културата на Република България в Националната библиотека в момента се намира на отговорно пазене и за научна и реставрационна обработка и една от най-големите извънстолични регионални колекции на арабографична книжнина — т. нар. Шуменска сбирка. Научната обработка на този материал може да е основата за създаване на сводни каталози (на ръкописи и на старопечатни книги) на арабографичната книжнина, съхранявана у нас.

Все още по къщите на хората, по джамиите има ръкописи, литографии и старопечатни книги. Те са оцелели въпреки превратностите на политическото ни битие, въпреки пренебрежението и неразбирането, въпреки ритуалните погребения на такива книги от самите мюсюлмани — било за да спасят книгите от изземане, било от страх, било защото тези сакрални предмети вече не са нужни в ежедневната практика. Тази книжнина засега е неизвестна на науката, а в много от случаите е обречена поради неправилно съхранение. Възможност за изследването ѝ или поне на част от информацията, свързана с нея, биха дали археографски експедиции.

Събиране на необходимата информация за арабографичната книжнина (ръкописи, литографски и старопечатни книги и други печатни издания), съществувала и съществуваща по нашите земи, следвайки методите на създаване на сводни каталози, би могло да даде възможност арабографичната книжнина да се интерпретира като паметник на културата, като научно свидетелство и исторически извор. Едва на тази основа ще стане възможно ползването ѝ за религиоведски и културно-исторически изследвания. Така след представянето на арабографичната книжнина в съответните научни каталози може да се пресъздаде вярна представа за мюсюлманската писмена култура; да се установят тематичната насоченост на тази книжнина, културните центрове, интензивността на духовния живот и пр.

Арабографичната книжнина, запазена у нас, обединява паметници в тяхната естествена среда на битуване. Това е отразено в историята и състава на вакъфски библиотеки, но и в отделните паметници, които се намират у частни лица и по молитвените домове. Независимо от мястото и времето на създаването им, на собствената им съдба книгите са попаднали по нашите земи и са били част от културния и религиозния живот на местни мюсюлмани. И това е съществената доминанта, която придава особена стойност на арабографичната книжнина у нас — в своята съвкупност тя придава стойност на всеки отделен паметник независимо от индивидуалната му значимост. Сред арабографичната книжнина могат да се срещнат изключително ценни паметници, като един от малкото известни преписи на географията на ал-Идриси; уникални са каталозите на книгите на вакъфските библиотеки във Видин и Самоков.[99] Тези и подобни паметници подлежат на самостоятелно разностранно изследване. Но внимателно събраната информация за всеки ръкопис или книга в своята съвкупност би позволила да се уплътнят представите за реалния книжовен и културен живот на мюсюлманската общност.

Изследването на устната традиция и ритуална система на мюсюлманите в България дълги години бе повлияно от лъкатушенията на идеологизираното отношение към нейните носители. При изучаването на традиционната култура на мюсюлманите в България беше игнорирана същността ѝ — нейната конфесионална оцветеност. Изхождаше се от предположението, че религията слабо засяга „низовите" (народните) културни пластове, които са предимно „паганистични" (а у българите мюсюлмани — и „крипто-християнски"). На тази основа чрез съпоставяне на общи културни елементи или по-цялостни комплекси се достигаше до извода за културната еднородност на населението, изповядващо различни религии. Опитите за самостоятелно изследване на религиозния и на паганистичния културен пласт обаче биха били непълноценни в среда, която в някаква степен се самоидентифицира чрез своята религиозна принадлежност.

Налага се и още един много важен извод, свързан със самите цели и методики на изследванията на „битовия" ислям. Това е споменатата вече корелация между писмената и устна традиция на мюсюлманите в България, които не просто съществуват паралелно, но и активно си взаимодействат. Ситуацията превръща комплексното изследване на високата и народната ислямска култура в особено плодотворен метод. У нас все още няма подготвени специалисти, липсват и традиции за подобни комплексни изследвания. Но реалната ситуация „на терен" изисква да се използва огромният опит в методиката на изследване, натрупан от световното ислямоведение. Десетилетия наред е шлифован методът на паралелното изследване на „високите" текстове в тяхната естествена среда на съществуване и интерпретиране, включително и сред социалните низини; и, обратно — на асимилиране на местни обредни практики и митологични образи, които чрез местния битов ислям и ордени навлизат в книжнината (в тефсира и агиографията) и се превръщат в част от високите теми на ислямското богословие. А след това отново слизат в на-

родна среда, за да подхранят у твърде различните по изповядвания от тях ислям мюсюлмански общности по света чувството, че изповядват точно ортодоксален ислям. По същия начин се осъществява комплексен подход, когато изследователите работят на терен едновременно по методиката на археографска и антроположка експедиция.

Културата — духовна и материална — на местните мюсюлмани като цяло или на отделни групи от тях в миналото и днес все по-силно привлича интереса на български и чужди изследователи. И ако за страничния учен тя само обогатява мозайката на балканската цивилизация, за нас това е неотделима част от културното наследство на българските земи.

* * *

Настоящият сборник представя част от авторите, разработващи отделни аспекти на историята и настоящото развитие на културните явления, свързани с исляма, по нашите земи. Материалите в него нямат претенциите да представят нито всички работещи по тези въпроси автори, нито в пълнота всички проблемни кръгове, свързани с тази тема. Както се вижда от списъка на авторите, това са учени с различна специализация, едни вече отдавна утвърдени в своята област, а други — все още млади хора, едва напуснали студентската скамейка и правещи първите си стъпки в науката. Различната професионална квалификация на авторите представя опита за прилагане на един комплексен подход при интерпретирането на изследването на исляма като религия и култура. Тя обаче се отрази на различния подход към терминологията — в едни случаи тя е представена в арабското си звучене, в други — така, както се озвучават османските термини, и в трети — така, както звучи сред различните групи мюсюлмани днес в България или както е придобила гражданственост в нашата научна книжнина.

БЕЛЕЖКИ

[1] *Шишманов, А.* Собрание восточных рукописей в Софіи. — Записки Восточного отделения Русского археологического общества, т. 23, Санкт Петербург, 1913, с. 64.

[2] Программа спецкурса „Исламоведение" (для студентов восточных факультетов университетов). Составители: С. М. Прозоров, Д. Ермаков, Д. Кныш, М. Б. Пиотровский, Е. А. Резван, Л. Р. Сюкияйнен. — Народы Азии и Африки, 1989, 2, 106—116; 3, 107—114; 5, 112—122; Хрестоматия по исламу. Переводы с арабского, введения и примечания. Составитель и ответственный редактор С. Прозоров, Москва, 1994, с. 4; За ранния интерес към исляма вж.: *Журавский, А.* Христианство и ислам. Социокультурные проблемы диалога. Москва, 1990.

[3] *Popovic, A.* L'Islam balkanique. Les musulmans du sud-est Européen dans la période post-ottomane. Berlin Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986. Това е най-значителното публикувано досега изследване в тази област. Предложеният в него термин „балкански ислям" бързо се утвърди и беше възприет от колегията. По същия въпрос в нашата историческа книжнина вж.: *Стайнова, М.* Османска интелигенция и управници в българските земи в края на XVIII и XIX в. (Постановка на въпроса). — Проблеми на балканската история и култура. Studia Balcanica, т. 14, С., 1979; 234—235; *Същата.* Османски изкуства на Балканите XV—XVIII в. С., 1995, 70—71. Впрочем известен постулат е, че islямоведческите изследвания за всеки конкретен регион трябва да разкриват регионалните специфики на исляма. Вж. напр.: *Петрушевский, И.* Ислам в Иране в VII—XV веке. Ленинград, 1966; *Шмидтъ, А.* Очерки истории ислама как религия. Санкт-Петербург, 1912; *Гольдціэр, И.* Культ святых в исламе. Москва, 1938.

[4] *фон Грюнебаум, Г. Э.* Литература в контексте исламской цивилизации. — Арабская средневековая культура и литература. Сборник статей зарубежных ученых. Москва, 1978, с. 31.

[5] *Габриэли, Ф.* Основные тенденции развития в литературах ислама. — Арабская средневековая култура и литература, с. 14. Вж. също: The Cambndge History of Islam, vol. 2, Cambridge, 1978, p. 601.

[6] *Гольдціэр, И.* Цит. съч., с. 29 и сл.

[7] *Гольдціэр, И.* Ислам. Санкт-Петербург, 1911; *Габриэли, Ф.* Цит. съч., 14—15.

[8] *Габриэли, Ф.* Цит. съч., с. 15; The Cambndge History of Islam, vol. 1—2, Cambridge, 1978. В това авторитетно издание изложението изцяло е построено върху разглеждането на посочените три основополагащи елемента на историята на исляма, ислямските общества и култура. Интересен е фактът, че сред периферните мюсюлмански общества са разгледани тези на Индийския субконтинент, в Югоизточна Азия, Африка, Иберийския полуостров и Сицилия, но не и на Балканите. Едва ли обяснение за това може да бъде фактът, че Балканите са били част от Османската империя. Част от империята са били и северoафриканските мюсюлмански общества, но те са разгледани именно в този дял — и като част от османската държава, и след отделянето им от нея. Балканите дори в 70-те години на този век са все още terra incognita за ислямоведа. Неслучайно с избухването на босненската криза се заговори за „откриване" на балканския ислям — и за европейската общност, и за мюсюлманския свят. Вж. напр.: *Balivet, M.* Aux origines de l'islamisation des Balkans ottomans. — Les Balkans à l'époque ottomane. Revue du Monde Musulman

et de la Méditerranée (REMMM), Aix-en Provence, 1992, 4, p. 11; *Pinson, M.* Introduction. — The Muslims of Bosnia-Herzegowina. Their Historic Development from the Middle Ages to the Dissolution of Yugoslavia. Ed. by M. Pinson. Harvard Middle Eastern Monographs, XXVIII, 1994, IX—XIII.

[9] *Стайнова, М.* Османски изкуства на Балканите, с. 70.

[10] Напр. в хода на изследването „Връзки на съвместимост и несъвместимост между мюсюлмани и християни в България". Етноложко изследване под рък. на доц. Ц. Георгиева, 1993—1994 г. Вж. Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България. С., [б. g.], 137—164.

[11] Семинарът беше проведен с финансовата подкрепа на Фондация „Отворено общество", МЦПМКВ и на Британския съвет — София.

[12] По този въпрос вж. обобщаващото изложение на Х. Т. Норис: *Norris, H. T.* Islam in the Balkans. Religion and Society between Europe and the Arab World. London: Hurst, 1994. Особено голямо внимание в историографията е посветено на заселването на селджукските тюрки в днешна Добруджа и Македония и свързаните с това подвизи на дервишкия светец Саръ Салтък, както и на евентуалната връзка между тези тюрки и гагаузите, населяващи територията по протежение на Черно море от Одринско до Молдова включително. По този въпрос вж. *Wittek, P.* Yazıjıoghlu 'Ali on the Christian Turks of the Dobrudja. — BSOAS, vol. XIV, pt. 3, 1952, 639—688; *Idem.* Les Gagaouzes — les gens de Kaykaus. — Rocznik Orientalistyczny, vol. XVII, Krakow, 1951, 12—24 и пр. Подробно изложение на мненията на учените по тези въпроси и сравнително изчерпателна библиографска справка се съдържа в статията на М. Кийл за добруджанското тюрбе на Саръ Салтък. Вж. *Kiel, M.* The Turbe of Sarı Saltık at Babadağ — Dobrudja. — *Idem.* Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans. London: Variorum Reprints, 1990, 205—220; Вж. и *Димитров, С.* Към историята на добруджанските двуобредни светилища. — Добруджа, т. 11, 1994, 76—97; *Vryonis, S.* The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, Berkley—Los Angeles—London: University of California Press, 1986, 378—380.

[13] Вж. обзорната разработка: *Тодорова, М.* и *Н. Тодоров.* Проблеми и задачи на историческата демография на Османската империя. — Балканистика. Т. 2, 1987, 18—46; специално за българските земи вж. *Иванова, С.* Етнодемографски изследвания за периода XV—XVIII в. в съвременната българска историография. — България през XV—XVIII в. Историографски изследвания „България XV—XIX в.", т. 1, С., 1987, 155—170.

[14] В българската историческа книжнина обикновено двата процеса се разглеждат заедно: *Грозданова, Е.* Към въпроса за юруците в българските и някои от съседните им земи през XV—XIX в. — Векове, 1984, кн. 4, 23—29; *Димитров, С.* Етнически и религиозни процеси сред българската народност през XV—XVII в. — Българска етнография, 1980, кн. 1, 17—31; *Същият.* За юрушката организация и ролята ѝ в етноасимилаторските процеси. — Векове, 1982, кн. 1—2, 33—43; *Същият.* Към демографската история на Добруджа през XV—XVII в. — ИБИД, т. 35, 1983, 27—59. *Желязкова, А.* Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт XV—XVIII в., С., 1990; *Тодоров, Н.* За демографското състояние на Балканския полуостров през XV—XVI в. — ГСУ/ФИФ, т. 53, 1960, 2, 193—225.

[15] *Грозданова, Е.* Българската народност през XVII в. Демографско изследване, С., 1989, 569—586; *Мейер, М.* Особености демографических процессов в Османской империи XV—XVI вв. и их социально экономические последствия. —

Демографические процесы на Балканах в Средние века. Калинин, 1984, 5—6; *Димитров, С.* Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV—XVII в. — Родопски сборник, т. 1, 1965, 63—109; *Същият.* Насилствени методи за помюсюлманчване на християни. — Историята и ние. С., 1986; *Същият,* Скритото християнство и ислямизационните процеси в османската държава. — ИП, 1987, 3, 18—33; *Тодоров, Н.* За демографското състояние на Балканския полуостров; *Желязкова, А.* Разпространението на исляма, 141—210.

[16] *Георгиева, Ц.* Еничарите в българските земи. С., 1988.

[17] *Димитров, С.* Из ранната история на ислямизацията в северните клонове на Родопите. — Векове, 1986, кн. 3, 43—49; *Димитров, С., Н. Жечев* и *В. Тонев.* История на Добруджа, т. 3, С., 1988, 33—34; *Мутафчиева, В.* За приложението на робския труд в османското стопанство през XV—XVI. — *Мутафчиева, В.* Османска социално-икономическа история. С., 1993, 243—257; *Цветкова, Б.* Робите в Османската империя и по-специално в българските земи под турска власт. — ИП, 1954, 2, 82—100; Вж. и *документи за освобождаване на роби в:* Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите (XVI—XIX в.), С., 1990, 250—291.

[18] Вж. напр. житията на новомъчениците св. Георги Нови Софийски и св. Никола Нови Софийски *в: Стара българска литература,* т. 4, *Житиеписни творби.* Съст. и ред. К. Иванова. С., 1986, 291—376; *Петров, П.* Съдбоносни векове за българската народност. С., 1975, 87—122; *Градева, Р.* Към въпроса за религиозната атмосфера в Османската империя: София в средата на XVI в. — *Българският шестнадесети век.* Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София, 17—20.X.1994. С., Издателство на НБКМ, 1996, 149—195; *Иванова, С.* Брак и развод в българските земи (XVI—XIX в.). — Известия на НБКМ, т. 22 (28). С., 1996, 168—170.

[19] *Желязкова, А.* Цит. съч., 150—151.

[20] *Тодоров, Н.* За демографското състояние на Балканския полуостров, 233—234; Вж. също: *Димитров, С. Демографски отношения и проникване на* исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV—XVII в.; *Същият.* Към демографската история на Добруджа през XV—XVII в.; *Цветкова, Б.* За поселищния облик на Търновския край през XV—XVI в. — Сб. в чест на Й. Захариев, С., 1964, 125—140; *Същата.* За поселищните и демографски отношения в някои североизточни райони на България през XV—XVI в. — ИНМ — Шумен, т. 3, 1965, 41—55; *Грозданова, Е.* Българската народност през XVII в., 569—586 и др.

[21] Такава разлика е съществувала и на нея като евентуален фактор за преминаване към исляма в периода на установяване на османската власт на Балканите е обърнато внимание в: *Lowry, H.* Changes in Fifteenth-Century Ottoman Peasant Taxation: the Case Study of Radilofo (Radolibos). — Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society, Ed. by A. Bryer and H. Lowry, Birmingham-Dumbarton Oaks, 1986, p. 30; по-широко за различния данъчен статут вж.: *Мутафчиева, В.* Категориите феодално зависимо население в нашите земи под турска власт през XV—XVI в. — ИИИ, т. 9, 1960, 57—93; *Грозданова, Е.* За данъчната единица хане в демографското проучване. — ИП, 1972, 3, 81—91.

[22] *Vryonis, S.* Op. cit., 408—436. *Idem.* Studies on Byzantium, Seljuks, and Ottomans, vol. 2. Malibu: Undena Publications, 1981, 263—286: *Balivet, M.* Op. cit., 12—13; *Gradeva, R.* Turks and Bulgarians, Fourteenth to Eighteenth Centuries, — Journal of Mediterranean Studies, 1995, vol. 5, 2, 173—187.

[23] Christians and Jews in the Ottoman Empire, Ed. by B. Braude and B. Lewis, vol. 1, New York—London, 1982.

[24] Вж. молбите от новоприели исляма за получаване на полагаемите им се средства в: Османски извори за islямизационните процеси... 100—207.

[25] *Желязкова, А.* Цит. съч., 54—67; *Стайнова, М.* Ислам и исламская религиозная пропаганда в Болгарии. — Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. Москва, 1986, 83—102.

[26] *Димитров, С.* Скритото християнство и islямизационните процеси в османската държава. — ИП, 1987, 3, 18—33; *Същият.* Тюркоезичието, стереотипите на мислене и националното помирение. — Векове, 1990, 2, 47—50; *Същият.* Фетви за изкореняване на българската християнска мирогледна система сред помохамеданчените българи. — Векове, 1987, 2, 27—39.

[27] През XVI в., във времето на най-голяма колонизация мюсюлманското население не надвишава 1/4 от балканските жители, а през XVIII в. в резултат на вътрешни миграции в започналата да свива териториите си империя и на islямизационните процеси достига максимума си — 1/3 от балканските жители са мюсюлмани — *Тодорова, М.* и *Н. Тодоров.* Цит. съч.; *Popovic, A.* L'islam balkanique: Les musulmans de sud-est Européen dans la période post-ottomane; *Thoumarkine, A.* Les migrations des populations musulmanes balkaniques en Anatolie (1876—1913), Istanbul, 1995.

[28] *Ivanova, S.* The Transfigurations of Historical Time. — Les temps de l'Europe, t. 2. Temps mythiques européens. Textes remis par J. Bommet et E. Karpodini-Dimitriadis. Strasbourg, 1994, 95—98.

[29] *Pinson, M.* The Muslims of Bosnia-Herzegovina Under Austro-Hungarian Rule, 1878—1918. — The Muslims of Bosnia-Herzegovina, 86—127; *Malcolm, N.* Bosnia. A Short History, London: Macmillan Ltd., 1994, 134—155; *Thoumarkine, A.* Op. cit.; Етническият конфликт в България 1989. Социологически архив. Ред. К. Петков и Г. Фотев. С., 1990.

[30] *Стайнова, М.* Ислам и исламская... 83—86.

[31] *Barkan, Ö.* Osmanlı Imparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler. - Vakıflar Dergisi, 1942, 11.

[32] *Стайнова, М.* Ислам и исламская... 86—87. Пример за възникване на такова селище през XVI в. представлява днешният квартал Княжево на гр. София. Първоначално тук възниква теке на дервиши, предвождани от Бали ефенди. След смъртта му тук е изградено тюрбето на дервишкия светец и то става обект на дарителска дейност на висши сановници. Постепенно около тези сгради се формира селище с дервентджийски статут, привличащо много хора и като утраквистичен център. За подобни центрове — бекташкия център на Къдемли баба султан в Калугерово, в Йенидже Вардар, Северна Гърция, вакъфа на Раккас Синан бей в Карнобат и др. Вж.: *Kiel, M.* Studies on...; *Beldiceanu-Steinherr, I.* Rercherches sur les actes des règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I. Acta Historica VII. Monachii, 1967, N 17, 135—148; N 28, 171—176; N 36, 193—195, N 50, 244—247; *Barkan, Ö.* Op. cit.; *Gökbilgin, M.* T. XV—XVI asırlarda Edirne ve Paşa livası vakıflar, mülkler ve mukataalar. Istanbul, 1952; *Agoston, G.* Muslim Cultural Enclaves in Hungary under Ottoman Rule. — Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung., t. XLV, 2—3, 1991, 181—204.

[33] *Мутафчиева, В.* За ролята на вакъфа в градската икономика на Балканите под турска власт XV—XVII в. — ИИИ, т. 10, 1966, 121—145.

[34] *Стайнова, М.* Ислам и исламская... 93—5.

[35] *Inalcik, H.* Istanbul. — Encyclopédie de l'Islam, v. 4, Leiden—Paris, 1978, 233—259.

[36] *Стайнова, М.* Османска интелигенция и управници в българските земи...; За целенасочената политика по изграждане на вакъфски комплекси в ключови за османската власт места от везирите от фамилията Кьопрюлю вж. *Kunt, I. M.* The Waqf as an Instrument of Public Policy: Notes on the Köprülü Family Endowments. — Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage. Ed. by C. Heywood and C. Imber. Istanbul: The Isis Press, 1994, 189—198.

[37] *Стайнова, М.* Ислам и ислямская... с. 86, 93.

[38] Такива паметници се изследват в техния исторически и архитектурен контекст от *Kiel, M.* Some Reflections on the Origins of Provincial Tendencies in the Ottoman Architecture of the Balkans. — Studies on... 1—7; *Idem.* Urban Development in Bulgaria in the Turkish Period. the Place of Turkish Architecture in the Process. — International Journal of Turkish Studies, vol. 4, 2, 1989, 79—158; *Харбова, М.* Градоустройство и архитектура по българските земи през XV—XVIII век. С., 1991; *Стайнова, М.* Османски изкуства на Балканите, 15—62.

[39] *Ayverdi, E.* Avrupa'da Mimari Eserleri. IV. cild. Istanbul, 1982.

[40] *Repp, P.* The Mufti of Istanbul. A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy. London: Ithaca Press, 1986, 27—72.

[41] *Baltacı, C.*, XV—XVI asırlarda Osmanlı medreseleri. Istanbul, 1976; *Bilge, M.* Ilk Osmanlı medreseleri. Istanbul, 1984; *Uzunçarşılı, I. H.* Osmanlı devletinin ilmiye teşkilâtı. Ankara, 1984, 1—81; *Inalcık, H.* The Ottoman Empire. The Classical Age 1300—1600. London, 1973, 165—172; *Gibb, H. A. R.* and *H. Bowen.* Islamic Society and the West. A Study of the Impact of Western Civilizatiom on Moslem Culture in the Near East. Vol. 1, Pt. 2. London, 1957, 139—164; *Agoston, G.* Op. cit., 187—196; *Đurić, H.* Školske prilike muslimana u Bosni i Herzegovini 1800—1878. Beograd, 1965 и др.

[42] *Мейер, М.* О соотношение светской и духовной власти в османской политической системе в XVI—XVIII в. — Ислам в истории народов Востока. Москва, 1981, 51—62; *Стайнова, М.* Османска интелигенция и управници... с. 236; единични документи от типа арзухали, кючук берати, както и данъчните регистри и кадийски сиджили, съхранявани в Ориенталския отдел при Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий", изобилстват на подобни данни.

[43] Архивните материали в Ориенталския отдел са богати на подобна информация. Част от тях ще бъдат обявени в подготвяния Опис на документи за вакъфа, запазени в Ориенталския отдел.

[44] *Крымский, А.* Исторія Турціи и ея литературы, т. 1, Москва, 1916.

[45] Вж. бел. 42 и 43; *Inalcik, H.* Dervish and Sultan. An Analysis of the Othman Baba Vilâyetnamesi. — *Idem.* The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on Economy and Society. Indiana University Turkish Studies and Turkish Ministry of Culture. Yorut Series, vol. 9, 1993, 19—36.

[46] *Мейер, М.* О соотношении светской и духовной власти в османской политической системе... 51—52 и цитираната там литература.

[47] *Гасратян, М., С. Орешкова* и *Ю. Петросян.* Очерки истории Турции. Москва, 1983, 31—32; *Мейер, М.* Османская империя в XVIII веке. Черты структурного кризиса. Москва, 1991, с. 92; *Мейер, М.* Кризис османских имперских порядков: меняющиеся отношения центра и периферии в XVIII в. — Османская империя. Государственная власть и социально-политическая структура. Москва, 1990, 68—70.

[48] *фон Грюнебаум, Г. Э.* Классический ислам.

[49] Цитиран по: *Mandaville, J.* Usurious Piety: the Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire. — International Journal of Middle Eastern Studies, vol. 10, 1979, p. 304.

[50] На суфизма и islямския мистицизъм е посветена огромна литература, която е невъзможно да бъде обхваната в настоящото изложение. Вж. по-общите съчинения: *фон Грюнебаум, Г. Э.* Классический ислам...; *Кныш, А.* Некоторые проблемы изучения суфизма. — Ислам. Религия, общество, государство. Отв. ред. П. А. Грязневич и С. М. Прозоров. Москва, 1984, 87—95; *Пеев, Й.* Islямът, Доктринално единство и разноликост. С., 1982, 87—93; *Степанянц, М.* Философские аспекты суфизма. Москва, 1987; Суфизм в контексте мусульманской культуры. Москва, 1989; *Nicholson, R. A.* The Mystics of Islam. London, 1950; *Bakhtiar, L.* Le Soufisme. Expressions de la quête mystique. Paris, 1977; *Trimingham, J. S.* The Sufi Orders in Islam. London—Oxford—New Jork, 1973; The Cambridge History of Islam, vol. 2, 603—631; *Sourdel, D.* et *J.* La civilisation de l'Islam classique. Paris, 1983, 149—197.

[51] Суфизм в контексте... 3—4; *фон Грюнебаум, Г. Э.* Классический ислам... 180—181.

[52] *Гордлевский, В. А.* Государство Сельджукидов. — *Същият.* Избранные сочинения, т. 1. Москва, 1960, 215—216, 219—318; *Vryonis, S.* Op. cit. 363—396.

[53] *Гольдціэр, И.* Культ святых в исламе, с. 29; *Иванов, М.* Къ вопросу о почитаніи святыхъ въ исламѣ. Казань, 1916; *Norris, H. T.* Op. Cit., 82—89; *Inalcik, H.* The Ottoman Empire... 186—187.

[54] *Степанянц, М.* Цит. съч., 12—14; *Кныш, А.* Учение Ибн'Араби в поздней мусульманской традиции. — Суфизм в контексте... с. 16; *Фролова, О.* Неизвестные рукописные трактаты первой половины XVIII века, посвященные Ибн'Араби и его философии. — Суфизм в контексте... с. 20; за ролята на Ибн Араби в духовния живот на балканските мюсюлмани вж.: *Popovic, A.* L'héritage spirituel d'Ibn'Arabi dans les Balkans d'hier et d'aujourd'hui. — *Idem.* Les derviches balkaniques hier et aujourd'hui. Analecta Isisiana, IX, Istanbul: Isis, 1994, 311—321.

[55] *Джелаледдин Руми.* Поэма о скрытом смысле... с. 2; *Крымский, А.* Цит. съч., 253—58.

[56] *фон Грюнебаум, Г. Э.* Цит. съч., с. 146.

[57] *Кныш, А.* Учение Ибн'Араби... с. 17; *Inalcik, H.* The Ottoman Empire... 199—200.

[58] *Прозоров, С.* Классификация мусульманских сект по „Ат-Табсир фи-д-дин" Абу-л-Музаффара ал-Исфара'ини (ум. в 471/1078 г.) — Ислам. Религия, общество... 96—101. Най-общо върху типологията и класификацията на дервишките ордени в Османската империя вж.: *Inalcik, H.* The Ottoman Empire... 190—202; *Norris, H. T.* Op. cit., 89—123; за следосманския период: *Popovic, A.* Les ordres mystiques musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane. — *Idem.* Les derviches balkaniques, 25—65.

[59] *Петрушевский, И.* Ислам в Иране; *фон Грюнебаум, Г. Э.* Классический ислам, с. 68; *Inalcik, H.* The Ottoman Empire, p. 191.

[60] *Inalcik, H.* The Ottoman Empire, 197—198; *Norris, H. T.* Op. cit., 89—100; *Melikoff, T.* L'Islam hétérodoxe en Anatolie. — Turcica, XV, 1982, 151—153; *Clayer, N.* L'Albanie pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912—1967). Berlin—Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1990; за историята и вярванията на някои от тези ордени вж.: *Imber, C.* The Wandering Dervishes. — Mashriq: Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar,

University of Manchester, 1980, 36—50; *Idem.* The Malamatiyya — EI2, VI, 1991, 225—228; *Idem.* A Note on Christian Preachers in the Ottoman Empire. — Osmanlı Araştırmaları, 1990, X, 59—67; *Popovic, A.* Les derviches balkaniques: La Rifa'iyya. — Zeitschrift für Balkanologie, Berlin, 25, 2, 1989, 167—198; 26, 2, 1990, 142—183; *Idem.* La troisième phase des Melamis dans les Balkans. — *Idem.* Les derviches... 273—300 и много други.

[61] *Norris, H. T.* Op. cit., p. 99. *Krohn, E.* Kleine Beiträge zur Kenntnis islamischer Sekten und Orden auf der Balkan—Halbinsel. — Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Völkerkunde, Leipzig, 4, 1934, 1—11; *Melikoff, I.* Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie. Istanbul: Isis, 1992, 105—113; *de Jong, F.* Notes on the Islamic Brotherhoods in North-East Bulgaria. — Der Islam, v. 63, 2, 1986, 303—308. *Върху алианите вж.:* Българските алиани. Сборник етнографски материали. Съст. И. Георгиева. С., 1991; *Гаджанов, Д.* Герлово — кратки етнографски бележки. — Сборник проф. Л. Милетич. С., 1912; *Гаджанов, Д.* *Мохамедани, православни и мохамедани сектанти в Македония.* — Македонски преглед, 1925, кн. 4; *Babinger, Fr.* Das Bektaschi-Kloster Demir-Baba. Ostasiatische Studien. Berlin, 1931, 8—93; *Hasluck, F. W.* Ambiguous sanctuaries and Bektashi propaganda. — Annual British School at Athens, XX, 1913—1914, 94—122, *Kornrumpf, H. J.* Zum Alter des Demir-Baba-Tekke bei Isperich (Bulgarien). — Südost Forschungen, XXXI, 1972, 337—339; *Kehl-Bodrogi, K.* Die Kızılbaş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien, Berlin, 1988; *Sohrweide, H.* Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens in 16. Jahrhundert. — Der Islam, v. 41, 1965, 95—223; *Refik, A.* On altıncı asirda Rafizilik ve Bektaşılık, Istanbul: Ahmed Halit Kitabhanesi, 1932; *Melikoff, I.* Le problème kizilbaş. — Turcica, 1975, 6, 49—67; *Eadem.* Un orde de derviches colonisateurs: les Bektachis. Leur rôle social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans. — Mémorial Ömer Lütfi Barkan, Paris, 1980, 149—157; *Zarcone, Th.* Nouvelles perspectives dans les recherches sur les Kizilbaş-alévis et les Bektachis de la Dobroudja, de Deli Orman et de la Thrace orientale. — Anatolia Moderna — Yeni Anatolu, t. 4, Derviches des Balkans, disparitions et renaissances, Istanbul—Paris, 1—11. Вж. и съответните публикации в: Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach, Reunis par A. Popovic et G Veinstein. Istanbul: Les Editions Isis, 1995.

[62] *Imber, C.* The Persecution of the Ottoman Shi'ites According to the Muhimme Defterleri, 1565—1585. — Der Islam, v. 56, 2, 1979, 245—273.

[63] *Акимушкин, О.* Вдохновенный из Рума. — Джеляляддин Руми. Поема о скрытом смысле. Избранные притчи. Перевод с персидского Н. Гребнев. Москва, 1989, 225—230; *Inalcik, H.* The Ottoman Empire... 190—191.

[64] *Акимушкин, О.* Вдохновенный из Рума, 228—230.

[65] *Inalcik, H.* The Ottoman Empire... 200—202; *Popovic, A.* Les Mevlevihanes dans le Sud-Est Européen. — *Idem.* Les derviches... 265—271; *Agoston, G.* 16.—17. Asırlarda Mevlevilik — I. Milletlerarası Mevlana Kongresi, Selçuk Üniversitesi. Konya, 1987, 221—230.

[66] За Бали ефенди вж.: *Clayer, N.* Mystiques, Etat, Société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours. Leiden—New York—Köln: E J. Brill, 1994, 70—81; *Minorsky, V.* Shaykh Bali-Efendi on the Safavids. — BSOAS, XX, 1957, 437—451; *Tietze, A.* Sheykh Bali Efendi's report on the followers of Sheykh Bedreddin. — Osmanlı Araştırmaları, VII—VIII, Istanbul, 1988, 115—122.

[67] *Clayer, N.* Op. cit.; *Eadem.* Des agents du pouvoir ottoman dans les Balkans: les Halvetis. — REMMM, T. 66, 1992/4, p. 25.

[68] *Ibidem*. 104—113; *Стайнова, М.* Османска интелигенция и управници... 236—242.

[69] *Бертельс, Е.* Суфизм и суфийская литература, Москва, 1965; Hasluck, F. W. Christianity and Islam under the Sultans, vol. 2, Oxford, 1929.

[70] *Clayer, N.* Des agents du pouvoir... p. 25.

[71] *Ibidem*. 22—24.

[72] *Гордлевский, В.* Избр. соч., т. 1, М., 1960, 276—319; *Гольдціэр, И.* Культ святых... с. 13.

[73] *Clayer, N.* Des agents du pouvoir... p. 26; *Eudem*. Mystiques, Etat et Société... 219—270; за ордените, организирани като тайфи, като следваща организационна форма на съществуването им и за връзката им с различни обществени слоеве вж.: *Степанянц, М.* Философские аспекты... с. 9.

[74] *Гольдціэр, И.* Исламъ. с. 16; *Същият*. Культ святых..., с. 65; *Шмидть, А.* Цит. соч., т. 2, с. 5.

[75] *Гасратян, М., Орешкова, С.* и *Петросян, Ю.* Очерки истории Турции... с. 27—28.

[76] *Стайнова, М.* Ислам и исламская... с. 90; *Bulivet, M.* Op. cit., 14—16; *Hasluck, F. W.* Op. cit. и много други.

[77] *Гольдціэр, И.* Культ святых в Исламе; *Иванов, М.* Цит. соч.; фон *Грюнебаум, Г.* Классический ислам... с. 80.

[78] *Гольдціэр, И.* Цит. соч., с. 29; *Иванов, М.* Цит. съч., с. 46.

[79] *Гольдціэр, И.* Цит. соч., с. 65.

[80] Пак там, с. 80.

[81] Пак там, с. 96.

[82] Пак там, с. 101.

[83] За специфичния жанр на т. нар. вилает намета — жития на мюсюлмански светци и светици, вж.: *Гольдціэр, И.* Цит. съч., 36—39.

[84] Пак там, с. 51.

[85] *Прозоров, С.* Введение. — Хрестоматия по исламу... 7—8; вж. също аргументацията на А. Шмит, според когото: 1) първата възраст или етап в развитието на исляма е свързана с разработката и кодифицирането на догматиката на базата на Корана и суната (традицията) с всеобщото признание на нормите на мюсюлманското право и с установяването на религиозни обреди, с което мюсюлманското право се намесва в интимните отношения на човека с Аллах; 2) през следващия етап се осъществява систематична разработка на новото вероучение и философското обосноваване на догматите му главно под въздействие на сектите с рационалистична окраска и под влияние на древногръцката философия; възникват догматичното (ал акаид) и спекулативното (ал калам) богословия; 3) когато тези науки затъват във формализъм и схоластика, на смяна идва мистицизмът, обоснован от имама ал Газали; суфизмът пуска толкова дълбоки корени в исляма, че по-късните учени твърдят, че тайните на божествения закон (шериата) могат да се постигнат само по интуитивен път. — *Шмидть, А.* Абд ал Ваххабаш Шаранiй (ум. 1565 г.) и его книга Рассыпанныхъ жемчужинъ. Санкт Петербург, 1914, с. 106.

[86] *Шмидть, А.* Очерки истории... 188—200.

[87] The Cambridge History of Islam, vol. 2, 539—568.

[88] За хадисите има огромна специализирана литература. Посочваме някои заглавия по повод вниманието, което отделят авторите на хадисите като механизъм за възприемане на местни традиции и за решаване на съвременни конкретни проблеми на съответните мюсюлмански общества: *Гольдціэр, И.*

Цит. съч., с. 5; *Петрушевский, И.* Ислам в Иране... 91—92; *Степанянц, М.* Философские аспекты... с. 6; Хрестоматия по исламу... с. 10, 86, 99, 108; *Шмидть, А.* Очерки истории... с. 22.

[89] *Пеев, Й.* Цит. съч., 54—56 и др.

[90] *фон Грюнебаум, Г. Э.* Классический ислам... 78—79.

[91] Пак там, 78—84; *Прозоров, С.* История ислама в средневековой мусульманской ересиографии. — Ислам. Религия, общество... с. 85; Islam. The religious and political life of a World Community. New York, 1987.

[92] *фон Грюнебаум, Г. Э.* Классический ислам... 84; *Прозоров, С.* История ислама в средневековой мусульманской ересиографии, с. 85; *Същият.* Введение... с. 6.

[93] *фон Грюнебаум, Г. Э.* Классический ислам... 78, 82, 146; *Прозоров, С.* Введение... с. 7; Хрестоматия по исламу... с. 86, 99.

[94] *Габриэли, Ф.* Основные тенденции развития в литературах ислама. — Арабская средневековая культура... с. 15; *Жуков, К.* Об этническом самосознании турок в XIII—XV вв. — Османская империя. Государственная власть... с. 132; *Крымскій, А.* Історія Турціи...; *Стаинова, М.* Османски библиотеки в българските земи. С., 1982; *Gibb, E.* A History of Ottoman Poetry, v. 1—6, London— Luzac, 1900—1909.

[95] Вж. обзора на сбирките на такава книжнина на *Kenderova, S.* Bulgaria. — World Survey of Islamic Manucripts, vol. 1, London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, E. J. Brill, 1992, 121—142

[96] За тази литература, наречена алямиадо, на сръбски, хърватски и албански език, записани с арабица, вж.: *Norris, H.* Op. cit., 66—68, 107—109, 246—285 и цитираната там литература; *Hasan, H.* Dosadašna proučavanja Turskih Medžmua i njihnovo značenje za proučavanje naše istorije i istorije turske narodne književnosti kod nas i uopšte. — POF, v. 39, Sarajevo, 1990, 183—190.

[97] Напр. Вилаетнаметата на Демир баба и Осман баба, Салтъкнамето и др. Вж.: *Inalcik, H.* Dervish and Sultan: An Analysis of the Othman Baba Vilayetnamesi, 19—36; *Gross, E.* Das Vilayet-name des Haǧǧi Bektash. Eine türkisches Derwischevangelium. Leipzig, 1927; Tschudi, R. Das Vilayetname des Hadschim Sultan. — Türkische Bibliotheque, XVIII, Berlin, 1914.

[98] *Лебедев, В.* Средневековые арабские рукописи и фольклор. — Писменные памятники истории и культуры народов Востока, 15, ч. 2, Москва, 1981; *Стайнова, М.* Ислам и исламская... 88—89.

[99] *Недков, Б.* България и съседните ѝ земи през XII век според „Географията" на Идриси. С., 1960; *Кендерова, С.* и *Б. Бешевлиев.* Балканският полуостров, изобразен в картите на ал-Идриси. Палеографско и историческо-географско изследване. С., 1990; *Стайнова, М.* Османски библиотеки...

INTRODUCTION.
A STUDY OF THE HISTORY AND PRESENT-DAY STATE OF POPULAR AND HIGH MUSLIM CULTURE IN BULGARIAN LANDS

R. Gradeva and S. Ivanova

Summary

Islam in Bulgarian lands manifests itself in the specific syncretic culture which has come into being in the Balkans based on the Islamic religious complex but also strongly influenced by local Christian culture. Realities make it of particular importance that it was studied from the point of view of the antinomy of the unity and diversity of Islam and taking into account the temporal and spatial factors in Bulgaria. This may justify a distinction within the abstract scheme of Islam between the Islamic culture in the Balkans and Ottoman Islamic culture.

The present volume is the outcome of a programme whose primary aim is the preservation of the empirical material for the study of Islamic culture in Bulgarian lands: live memory, ritual practices, literature.

The demografic, institutional and economic conditions for the development of Muslim culture in Bulgarian lands from the fifteenth century onwards are being analysed. The emergence and augmentation of the number of the population professing Islam in the Balkans was the result of colonisation of Muslims but of even greater importance was the Islamisation of local population. The typology of the forms and methods, and of the factors for the process of Islamisation, as well as of its ultimate results: Islamisation and Turkicisation is also being discussed. Migrations of Muslims within the Ottoman territories in the Balkans are outlined, and Muslim communities — Turkish-speaking Muslims, Slavic or Albanian speaking Muslim population, and Gypsies, are classified with a view of presenting a more adequate picture of the participants in the Islamic cultural process in the Balkans.

The spread of Islamic religious and educational institutions and of the material expressions of Islamic religion, culture and way of life is also described. The present-day state of the monuments of Islamic architecture make it an imperative necessity that they were studied in their historic context, primarily with the help of Ottoman documents. The latter permit the detailed analysis of the spatial and temporal dissemination of the architectural and institutional forms of Islamic cult, and finding interesting relations between the institutions of dervish and orthodox Islam.

A great number of the Islamic cultural, religious and social institutions and processes in the Ottoman Empire were subject to state control through the mechanisms of financing and the strongly secularised *vakıf,* through the legitimation of religious, cultural and educational functionaries as state officers and part of the ruling class in the Empire *(askeri).*

Even the institutions of heterodox Islam were liable to control on the part of the state. The interference of the Ottoman state with the religious and cultural affairs was not an ordinary political ambition of the empire. The state support was needed to help with the adaptation of the new converts constantly flowing into the Islamic community and of the Muslim community with the specifics of the social and ecological milieu in Rumeli.

A short review of the established and the esoteric orders is also made: organisation, maintenance, relations with the social elite; impact on social layers; socioeconomic and political role in the integration of the Muslim communuty. The influx of dervish sheyhs in state offices in the capacity of religious functionaries, in the judicial hierarchy, education, ulema and army is also outlined. The extraordinary adaptability of the orders to local conditions in non-Islamic societies is being underlined. It is through them that local cultural and religious heritage was assimilated and became part of the Islamic cultural and religious complex. The rationalisation of orders as an intermediary between popular Christianity and popular Islam, and henceforth their role for the spread of Islam in the Balkans is offered on the basis of the proper history of Islamic religion (Coranic Islam; then, a period of formulation of the basic trends within the

Islamic doctrine and social practice; a period of dissemination of Islam in the peripheral regions where regional forms of Islam came into existence based on substantial adaptations of local cultural and religious traditions). In this context the correlation between the unified and the regional Islam acquires methodological importance for the study of the local Islamic saints' cult.

The manuscript heritage, the Arabographic literature provide the probably most precious among the monuments of Islamic culture in Bulgarian lands. It is of vital importance that a union catalogue of this literature is prepared in Bulgaria, a catalogue comprising the large collections in state establishments, but also the numerous single copies kept by private people or in mosques, which are particularly vulnerable to destruction. This will allow a further analysis of Arabographic works in terms of level of written culture, themes, cultural centres, intensity of spiritual life.

It is in their totality and with the marginal inscriptions that, notwithstanding the individual value of each monument, these works acquire an additional value and will provide a better idea of the real literary and cultural life of the Muslim community.

The need for a synchronic study of oral tradition and ritual system of Muslims in Bulgaria is being justified. Of particular importance is the complex approach towards the phenomena of written and oral tradition of Muslims in Bulgaria, phenomena that not only exist parallelly but also actively interact. This is why the complex parallel study of "high" texts in their natural milieu of circulation and interpretation and the assimilation of local ritual practices and mythodological models flowing into high literature through local popular Islam and orders, and thus becoming part of the "high" expressions of Islamic literature, is being maintained.

РАЗПРОСТРАНЕНИЕ НА ИСЛЯМА В БЪЛГАРСКОТО СЕЛО ПРЕЗ ОСМАНСКАТА ЕПОХА (XV—XVIII В.): КОЛОНИЗАЦИЯ И ИСЛЯМИЗАЦИЯ

*Махиел Кил**

Въпреки увеличаващата се историческа книжнина някои от основните събития в българската история през последните петстотин години, като частичната колонизация на тюрки от Мала Азия и особено преминаването на част от автохтонното население към религията на завоевателите, са все още недостатъчно осветлени. Може би защото темата все още има огромно влияние върху живота в страната и бе толкова експлоатирана за политически цели през последните десетилетия, историци и демографи избягват да се занимават с нея. Но двата взаимно свързани процеса — на колонизация и ислямизация, са изключително интересни от гледна точка на историографската теория, тъй като показват как се създава общественото мнение и демонстрират несигурните основи, на които се базира формираният от нея образ.

Разработката на темата изисква да бъдат привлечени всички налични извори, а не само някои внимателно подбрани. Поради това би било добре тук да представим двата процеса — на колонизация и на ислямизация на местното население, като се опитаме да реконструираме протичането им в два региона, за които разполагаме с достатъчно представителна документация.

Нека започнем с историята за обръщането към исляма на Родопите, вечния „неудобен" проблем в българската историография.

ИСТОРИЯТА НА „НАСИЛСТВЕНОТО МАСОВО ПОМЮСЮЛМАНЧВАНЕ“ НА РОДОПСКИТЕ ХРИСТИЯНИ И НА НЯКОИ ИЗВОРИ, СВЪРЗАНИ С НЕГО. ОСМАНСКИТЕ РЕГИСТРИ НА НАСЕЛЕНИЕТО И ДАНЪЧНОТО ОБЛАГАНЕ ОТ XVI—XVIII В.: КРАЯТ НА МИТОЛОГИЯТА?

Общоприетата досега история на разпространението на исляма в Родопите се базира на малка група източници, маргинални бележки в старобългарски ръкописи, публикувани през 1870 г. и след това. Централно място сред тях заема т. нар. Летопис на поп Методи Драгинов от с. Корова, в долината Чепино, в Централни Родопи, на юг от гр. Пазарджик. Този източник е бил открит и публикуван от пазарджишкия патриот Стефан Захариев в неговото „Географско-историко-статистическо описание на Татар Пазарджишката кааза“, Виена, 1870. Текстът е най-детайлната версия на историята за помюсюлманчването на чепинските села. По-късно са били открити още две версии, известни като „Хроника на манастира Св. Петър в Пазарджик“ и „Беловска хроника“.[1]

През 1869 г., почти по същото време, по което в Австрия е отпечатан разказът на поп Методи, известният руски учен Ламански публикува в Русия друг разказ.[2] Той е за „Второто разорение на България“, за което се вярвало, че е станало при султан Селим I (1512–1520). Тогава масово и насилствено били помюсюлманчени всички земи от егейското крайбрежие до Неврокоп (дн. гр. Гоце Делчев) на запад, както и големи части от Дунавска България. Специално се споменава районът на Чепино и старото митрополитско седалище Крупник. Наскоро Страшимир Димитров предположи, че всъщност става въпрос не за Чепино, а за района Чеч, на изток от Неврокоп, който от 1912 г. е поделен между България и Гърция.

Следва един странен писмен паметник, запазен като допълнение към История славянoболгарская на Отец Паисий — Дряновски препис.[3]

Последният източник, свързан с нашата тема и найбогат откъм ужасяващи детайли на насилие, е т. нар. „Исторически бележник“, който третира помюсюлманчването на Източните и Централните Родопи, по-специално района около днешния Смолян и Златоград, както и част от територията на днешна Гърция.

Трябва да се отбележи, че изявени български историци като Васил Кънчов, Марин Дринов и Петър Мутафчиев са считали тези извори за автентични и са ги използвали в трудовете си. Характерна черта на всички тези текстове е, че имената на владетелите, при които са станали събитията, и посочените дати, не си съответстват. В автентичните исторически източници, писани по време или малко след описваното събитие, не се срещат такива сериозни грешки. Хрониката на Панагюрище, писана от поп Петър от с. Мирково, близо до Златица, от XVII в.[4] и Хрониката на поп Йовчо от Трявна от края на XVIII и началото на XIX в.[5] не съдържат такива грешки, а в найлошия случай само малки неточности (поп Йовчо). В тези случаи имаме пред себе си автентичен ръкопис.

Ние обаче не разполагаме с оргиналите на представената група източници за ислямизацията на Родопите. Историята на поп Методи Драгинов не е била видяна от никого освен от човека, който я е публикувал. Същото се отнася и за „Второто разорение на България“, оригинала на „Исторически бележник“ и по-кратката версия на Чепинската история в Хрониката на Баткун. Разказът в края на Дряновския препис обаче се пази в оригинал. Той е датиран от 1836 г. Кратката версия на Беловската хроника също е запазена. Тя се датира от началото на XIX в., както бе установено през 1969 г. от Хр. Кодов в неговия „Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската академия на науките“.[6] Така че от най-живописните писания няма и следа и остава съмнението дали те изобщо са съществували.

Именно тази група изключително съмнителни извори е в основата на историографския образ на ислямизирането на Родопите. В същото време той се използва за модел при обяснението на процесите и в други части на България. От време на време са възниквали съмнения относно автентичността на тези извори, но повечето историци заключават, че дори разказите за разорението на България и за кампанията по насилствената ислямизация да съдържат грешки относно владетели или дати, в тях все пак има много историческа истина. Най-напред са били атакувани картините на ужаса в Исторически бележник. Те са твърде жестоки и фантастични (според Н. Хайтов — П. Петров).[7] Че Исторически бележник не е автентичен източник, беше доказано още през 1977 г. от П. Маринов.[8] Въпреки това епископът на Кръстогорие мъченикът Висарион получава висок статут в родопското село Смилян. Тези, които са писали разказите за ужасите в Исторически бележник, е трябвало да знаят, че църковната история е сред най-добре познатите и най-добре изучените проблеми. Всъщност никога не е съществувала епископия Кръстогорие, както и епископ Висарион. Големият труд на Джорджо Федалто[9], обединяващ достигналата до нас историческа информация, не познава такъв епископ и такава епископия. Те никога не са съществували. В много други пунктове можем отново да се убедим, че Исторически бележник е примитивна фалшификация от началото на XX в. Той съдържа например разказа за това, че „през пролетта на 1705 г., при управлението на султан Махмуд I (всъщност: 1730–1754), голяма група анадолски турци под покровителството на правителството се засели в Егейската равнина, около Ксанти и по южните склонове на Родопите". Изброени са редица села, които преди събитията от 1705 г. са имали стари български имена и са били християнски.

Ако сега направим това, което не е било правено досега, и сравним всички тези разкази с автентични извори, ще се появи една съвсем различна картина. Ще използваме огромното наследство на Османската империя,

запазено в стотици милиони документи, съхранявани в Османския архив на министър-председателя (BBOA) в Истанбул, и в по-малка степен в Генералната дирекция на кадастъра в Анкара. Османците предприемали редовни преброявания и регистрации на цялата империя, провинция по провинция, село по село, домакинство по домакинство, включително и земеделското производство, както и частта, получавана от държавата или нейните представители. Тази административна практика, която изисквала огромна и добре обучена бюрокрация, била наследена от държавата на обичащите изкуството селджуки, съществувала в Мала Азия през XII–XIII в., и посредством администрацията на Буидите в Ирак се свързва с традициите от времето на Абасидите и Омейядите, с важна заемка от администрацията на Илханидите в Иран и Централна Азия през XIII в. На всеки 20–30 години, или при всяка смяна на владетеля, са правени такива регистри, запазени с хиляди в архивите.[10] Те трябваше да бъдат основно използвани при изучаването процеса на колонизация, демографската история и религиозните промени в България. Националната библиотека в София пази малка група от тях, най-вече фрагменти.[11] Най-важният сред тях датира от 1479 г. и се отнася до голяма част от стария Никополски санджак. Той беше публикуван много отдавна и имаше голямо значение за историографското мислене в България през последните три десетилетия.[12] Все пак това е само един регистър. Пълните, покриващи цели столетия са все още в Истанбул. Едва след промените в България българските учени получиха достъп до този приказно богат корпус източници. През 1993 г. беше подписано споразумение и бяха разменени десет хиляди фотокопия. Този процес продължава независимо от финансовите затруднения и на двете страни. Така че историческият материал, който ще използваме, е достъпен за всеки, който си е дал труда да изучи трудната писменост на османската администрация и да отиде в турските архиви. Те са отворени за всеки. За тези, които искат да проверят разказа у дома, остават

фотокопията в София. Що се отнася до автентичността на този материал, тя никога не е била поставяна под съмение. Хартията, на която са написани документите, е очевидно стара и добре датирана с водни знаци. А българските специалисти по хартиени водни знаци са найдобрите в света.[13] Така че няма да подменяме една историческа мистификация с друга. Всичко може да бъде проверено от всеки който пожелае.

Нека сега обърнем поглед към най-стария запазен регистър на Егейската низина около Ксанти и Комотини и по южните склонове на Родопите, регистър 0.89 в Колекцията на Муалим Джевдет в Градската библиотека „Ататюрк" в Истанбул от 1454/1455 г. Установяваме, че три четвърти от населението на низината се състои от мюсюлмани с турски имена, които живеят в села с турски имена. Част от това население са все още номади, юруци.

При по-внимателно вглеждане в селата, които според Исторически бележник са били български и християнски преди насилственото им помюсюлманчване, установяваме следното. Ще се ограничим със селата, означени в нашия „извор" като Лебовидово, Бял Извор, Пeруново и Нижнец. Според него след събитията от 1705 година Лебовидово станало известно като Даръдере (сега Златоград); Пеpуново станало Елмалъ; Нижнец било променено в Шахин (сега Ехинос в Гърция), а Бял Извор — в Ак Пънар. Трябва да отбележим, че Исторически бележник посочва, че Лебовидово/Даръдере и Бял Извор/Ак Пънар били частично помюсюлманчени по време на предполагаемата кампания от 1661 г. Останалите били обърнати в исляма през 1705 г.

В регистър от 1516 г., обхващащ тези села,[14] се съдържа единствено името на Даръдере с 12 мюсюлмански и 28 християнски домакинства. Тъй като османците много малко се вълнували от произхода на топонимите, те отбелязвали имената, които намирали по места. Запазвани били дори откровено християнски имена като Черковна-Муслим, Разградско. В края на XV в. в това

изоставено старобългарско село, чието име е все още известно в района, се установили нови заселници-мюсюлмани. Те го използвали в течение на векове, като добавили „Муслим", за да го разграничат от „Черковна-Геберан" (т. е. Християнска). Тревогата, породена от географски имена от нéроден произход, е проблем на нашата националистическа епоха. Така че османската описна комисия просто вписвала имената, които намирала. Понякога имало двойни имена за едно и също място, друг път се опитвали да въведат турско име на дадено място, ако старото било твърде трудно за произнасяне или означавало нещо познато. Мюсюлманите в Даръдере/Златоград обаче били там още през 1516 г., векове преди „насилственото помюсюлманчване". И те останали там както и християните, без пропорционалното им представителство да се променя драстично. От селата Перуново и Нижнец както и от много други, споменати в Исторически бележник, няма и следа в османските регистри от началото на XVI в. За сметка на това откриваме село, наречено Шахин, както и Елмалъ, и двете с мюсюлманско население с арабски или предислямски тюркски имена. Нека по-добре представим регистрациите и числата във формата на малка таблица.

Година	1516		1528		1558		1590		1920
Източник N	TD 70		TD 167		TD 311				
Религия	Мюс.	Христ.	Мюс.	Христ.	Мюс.	Христ	Мюс.	Христ.	Мюс. и христ.
Ак пънар/ Бял извор	2	12	3	39	1	44	14	76	220 дом.
Даръ дере/ Златоград	12	28	15	39	38	60	38	150	734
Елмалъ/ Меливия	26	5	49	4	84	0	148	0	?
Шахин/ Ехинос	-	-			34	0	72	0	?

В заключение можем да кажем, че с помощта на църковната география и на османските административни източници, писани с практични, повседневни цели, а не за да окажат влияние на умонастроенията на бъдещи поколения, можем изцяло да отхвърлим разказите на ужасите от Историческия бележник. Те са продукт на въображението от началото на XX в. и очевидно са писани с политически цели. Цялата история на заселването и развитието на населението в района на Смолян — Златоград (старата каза Ахъ Челеби) следва да се разкрие с помощта на османските източници, благородна задача за някой млад български изследовател.

Другата група източници, използвани досега, за да бъде обяснено явлението помюсюлманчване в България — Хрониката на Ламански и добавката към Паисиевата история, трябва да бъдат подложени на подобен анализ. Това обаче би ни коствало много повече усилия, тъй като става въпрос за по-голям район. Ще се спрем само на отделни негови аспекти.

Първо, султан Селим I, който е описан като жесток потисник на християните и в двата разказа, има съвсем различен образ в някои реални исторически свидетелства, каквито са византийските кратки хроники, известни поне от едно столетие, редактирани отново и преиздадени от П. Шрайнер.[15] В група от бележки, най-старата от които датира от малко след смъртта на Селим I, намираме следното описание на неговия характер и на отношението му към християните:

„В годината 1520, на 26 септември, след девет години управление, умря безбожният емир султан Селим I, смел мъж, мъдър и справедлив съдия. Той се отнасяше с голямо уважение към християните и особено към Христовата църква. По негово време много християнски църкви бяха обновени от основите. Той издаде всеобща заповед, че всички стари църкви могат да бъдат възстановени, и каза: „Всички божии домове трябва да бъдат разкрасени. И заедно със старите църкви много нови бяха издигнати от самите основи." (Хроника 33, 79)

Хроника 55 (33) има същото съдържание, но с друг израз: „Той беше способен мъж, мъдър и справедлив, много обичаше християните и най-вече Църквата." Тези автентични и съвременни на събитията сведения не бяха използвани от българската историография на ранния османски период. Точно обратното, към разказа за християномразеца Селим беше прибегнато дори през 1989 г., за да се уточни датата на обръщане на старата софийска църква Св. Георги (Ротонда) в джамия.[16] Всъщност това не е станало при Селим I като част от неговата предполагаема антихристиянска кампания, а в резултат на масова реакция на мюсюлманското население в София на антимюсюлмански акции другаде по света, като отзвук на завладяването на последната мюсюлманска държава в Испания от християните, падането на Гренада в 1492 г. и експулсирането на испанските мюсюлмани, които избягали в османските владения. През тази година и други стари и известни църкви, все още владени от християните, били отнети и обърнати в джамии от възбуденото мюсюлманско население. Най-известна сред тях е базиликата Св. Димитър в Солун. И в двата случая управляващият султан, набожният Баязид II (1481–1512), можел само да утвърди акциите. Именно той се погрижил за поддръжката на сградите, като определил фиксирана сума от местните данъци за поддръжката на новите джамии, а в случая в Солун, като построил голяма баня за мъже и жени и покрит пазар (безистен) с шест купола, приходите от които били използвани за издръжката на персонала и на самата постройка. Голяма група финансови документи за тези и други сгради, датиращи от XVI до XIX в., са запазени в Истанбул. Материалът от последното столетие стана известен едва наскоро, след като беше каталогизиран.[17]

Никъде в богатите османски хроники няма и намек, че Селим е предприел такава акция за ислямизирането на България и за разоряването на цели райони. Татар Хан, който също се споменава в тази връзка, в годините, за които се предполага, че е станало помюсюлманчването,

не е имал възможност да участва. Менгли Гирай, ханът на Крим (1478–1514), и неговият наследник Мехмед Гирай I (1514–1523) е трябвало постоянно да бранят трона си и през първите две десетилетия на XVI в. Тогава се води нещо подобно на гражданска война и те не биха могли да си позволят лукса на такава експедиция.[18]

Наистина към 1912 г. районът на Крупник е изцяло мюсюлмански.[19] През средновековието това е българска епископия, Владишката църква беше разкопана по време на експедиции след Втората световна война. Според разказа Крупник бил помюсюлманчен от ужасния Селим I около 1515–1516 г. Все пак дори в 1576 г. все още има крупнишки епископ, Яков II, който през същата година дарява на Рилския манастир изключително ценни за българското изкуство книги с красиви корици, изработени от софийския златар Матей.[20] Но фактите, посочени от историците на изкуството, почти не са използвани от българските историци в тяхната аргументация и не само те. Нещо повече, подробният регистър (муфассал) на санджака Кюстендил от 1572 г. (f. 168) все още споменава в Крупник 46 християнски домакинства и 41 неженени мъже, както и 23 домакинства на мюсюлмани от юрушки произход. Сред тях има само един скорошен конвертит. А Крупник има жители християни и в средата на XVII в., както може да се види от регистър на поголовния данък на християните (джизие).[21] С други думи, помюсюлманчването на населението на Крупник е резултат на бавен процес, чиито етапи все още трябва да се изследват детайлно в османските архиви.

И накрая разказът за ужасния Селим, разорил и помюсюлманчил България, Албания и Босна, на който се доверяват иначе отлични учени като Кънчов[22], говори за убийството на патриарха на Константинопол, който подбудил действията на Селим срещу Балканите. Историята на Вселенската патриаршия обаче не познава патриарх, убит от султаните през XV и XVI в.

Най-важният от всички „извори“ за ислямизацията на България, истинското *„pièce de résistance“*, са двете

странички, съдържащи разказа на поп Методи Драгинов от село Корова. Той е отпечатван и преиздаван във всички възможни форми, включван в учебници и антологии на старата българска литература.[23] Дори американският учен Денис Хупчик го е използвал в своята книга за българската култура от XVII в. като илюстрация на ислямизацията в България. Донка Петканова го включи в немския превод на „Извори на бистра вода. Антология на средновековната българска литература."[24] Литературният историк Иван Богданов го характеризира по следния начин в своята „Тринадесет века българска литература":

„Един от най-интересните летописни разкази от епохата на османското владичество в България, написан от очевидец на събитието. Погромът на чепинските българи е предаден с потресен реализъм." И оплаква загубата на „несметни книжовни богатства", когато „33 манастира и 218 църкви" между Костенец и Станимака (Асеновград) са били разрушени по инициатива на османските власти.

От десетки години се надигат критични гласове, подсказващи че в нашия основен извор има нещо нередно. Преди тридесет години Страшимир Димитров показа, на основата на джизие регистрите от Западните Родопи, че ислямизацията не е резултат от една масова и насилствена кампания, заповядана от властта, а поскоро от продължителен процес.[25] Той обаче не се занимава с Чепино, тъй като в Националната библиотека в София почти няма материал за този район. Поп Методи Драгинов пише, че жителите на Чепино са войнуци, помощни войници в османската армия, каквито има много в България през XV–XVII в. По време на насилствената ислямизациона кампания в средата на XVII в. те загубили своя статут и станали обикновена рая. Вера Мутафчиева публикува документ, описващ границите на Чепино (худудname), което по това време било част от огромната религиозна фондация (вакъф) на султан Сюлейман (1520–1566).[26] Това е забележителен факт, тъй като

принадлежността към вакъф дълбоко повлиява селската икономика и юридически статус. Нашият поп Методи обаче не е знаел за този статут, който е от жизнено значение за неговото село.

Още по-откровена атака срещу автентичността на източника дойде от страна на българския езиковед Илия Тодоров. На основата на лингвистични особености той заключи, че документът очевидно е продукт на началото на XIX в.[27] Езикът на XVII в. е бил съвсем различен.

Наскоро Антонина Желязкова се опита да покаже на базата на сравнителен исторически анализ, че историята всъщност е изобретена в средата на XIX в.,[28] когато в България, както и в Европа изобщо циркулират множество подобни фалшиви истории. Народите не били доволни от собствената си история и изобретявали такава, каквато считали, че ще им подхожда по-добре. Не трябва да забравяме и това, че 60-те години на XIX в. са времето на ожесточения българо-гръцки конфликт за самостоятелна българска църква. Всъщност разказът на Драгинов е насочен преди всичко срещу гърците, а зловещият епископ на Филипопол (Пловдив) Гавриил е обвинен като инициатор за османската акция. Така да се каже, той е злият дух, който стои зад историята, така както патриархът на Константинопол подбудил султан Селим срещу българите да разори техните земи. Стефан Захариев публикува разказа на Методи Драгинов само година след публикацията на хрониката на „второто разорение на България“ (1869). Следващите поколения обаче, изглежда, забравят „гръцката връзка“ и разказът е използван само да се покаже колко жестоки са били османците (и колко морално оправдано е помаците да бъдат върнати обратно към родната си вяра, ако е необходимо дори с малко насилие).

В последните години бяха направени опити Драгинов да бъде спасен от забвение с твърдението, че езикът може и да е от XIX в., но съдържанието на разказа е вярно. Такъв е и подходът на Петър Петров по отношение разказите за Селим. Той смяташе, че те трябва да са

били отзвук от нещо, което наистина се е случило. Елена Грозданова пък се опита да докаже, че споменатият епископ Гаврил от Филипопол е реална историческа личност. Тя смята, че го е открила в османския „регистър на жалбите“ от 1675 г., публикуван наскоро от Ханс Георг Майер.[29] Този автентичен том с най-разнообразни жалби на местни хора срещу държавни служители и злоупотреби наистина споменава някой си Гаврил на епископския трон в Пловдив. Все пак това е 10–15 години след предполагаемото време на събитията в Чепино. По-добре би било да се погледне в гръцката „Религиозна и етическа енциклопедия“, където са изложени всички детайли, а още по-добре в „телефонния указател“ на служителите на православната църква през вековете на Федалто. Гаврил наистина е съществувал, но по времето на чепинските събития, 1660 или 1666 г., християните в Пловдивско са били направлявани от друг епископ.

Въпреки всички научни изследвания от последните десетилетия, изследвания с отлични качества, разказът на поп Методи Драгинов все още се радва на широка популярност и все още мотивира много хора в техните действия. А повдигнатият аргумент, че текстовете от XIX в. съдържат историческа истина, е солиден. Затова можем да потърсим историческата истина, като се опрем на масата неутрален материал, съдържащ се в османските регистри на населението и данъчните регистри, с помощта на малък брой регистри на поголовния данък и на един много важен регистър на владенията и приходите на вакъфа на Сюлеймание в Истанбул от 1712 г.

АРХИВНИТЕ ИЗТОЧНИЦИ ЗА ЧЕПИНО

Най-старият запазен османски регистър, обхващащ значителни части от Родопите, е TD 77, изготвен през 1519 г. (925 от Х.), но същинското описване е станало през 1516/17 г. Той се състои от 855 страници и включ-

ва всички селища в казите Диметока, Ипсала, Фереджик, Стара Загора, Чирпан, Пловдив (Филибе) и Татар Пазарджик, султанските хасове, тимарите и вакъфите.

Следващият ни източник е TD 370 от 1528 г., базиращ се на информация от първите години от управлението на султан Сюлейман Великолепни, която не е достигнала до нас. TD 370 не е обикновен описен регистър. Той е част от серия от поне седем големи тома, в които централната бюрокрация се е опитала да обедини цялата съществуваща информация за имперските територии по систематичен статистически начин. За разлика от обикновените муфассал дефтери, които съдържат имената и бащините имена на всички глави на домакинства село по село, тук е вписан само общият брой на домакинствата и имената на неженените млади мъже, с посочка дали са християни или мюсюлмани. И, разбира се, общият обем на данъците по селища, получавани като заплащане от тимариота или държавния служител. Голямата каза Филибе, обхващаща обширни части от Родопите, е описана на с. 87–108. Каза Татар Пазарджик, в която влиза Чепино, следва веднага след Филибе.

В годината между регистъра от 1528 г. и следващия запазен, от 1570/71 г., е настъпила важна промяна в административния статут на чепинските села. Те са станали вакъфски имот на Сюлеймание. Този огромен социалнорелигиозен и образователен комплекс бил построен между 1550 и 1557 г. Вакъфнамето трябва да е било писано по същото време. То беше публикувано в оригинал и с транслитерация през 1962 г. от Кемал Едиб Кюркчюоглу. Освен град Станимака и някои села в Пловдивско като Карнофол на с. 65–66 от оригиналния османски текст като вакъфски имот се споменават и седем села в Чепинско.

През успешния и мирен XVI в. населението на османските Балкани нараства бързо. Това налага на централната администрация да разнообрази своите регистри. От средата на XVI в. селищата, спадащи към вакъфи,

вече не се включват в края на регистрите, както в този от 1516 г., а започват да се описват в отделни регистри. Така обикновените тракийски градове и села са описани в регистър TD 494, докато вакъфските селища са включени в отделен регистър. Това е TD 498, датиран точно от 978 г. по Хиджра или 1570/71 г. от християнското летоброене, който обхваща Чепинския район на с. 314–329.

Четвъртият източник, който включва въпросните земи, се пази в генералната дирекция на Кадастъра в Анкара.[30] Това е регистър Kuyudu Kadime 1595, който не е датиран, но носи султанския монограм (тугра) на Мехмед III (1595–1603). Поради съществуващия обичай да се изготвят регистри при възкачването на трона на всеки нов султан, трябва да атрибутираме регистъра в 1595 г., или може би година по-късно.

За XVII в. вече не разполагаме с регистри от типа, използван дотук. Това, което имаме, са четири джизие регистъра в подробния им вариант, т. е. съдържащи всички имена и бащини имена на мъже по села, а не само общия брой на домакинствата, както е в случая със съкратения вариант на този тип източници (иджмал), използван от Страшимир Димитров в изследването му от 1965 г. Те са от 1633, 1639, 1641 и 1696 г.

Първите три източника са подробни джизие регистри на градовете и селата, спадащи към вакъфа на Сюлеймание. Освен добре известните като Станимака (Асеновград) и Калофер те включват и някои големи села в района на Разлог, като Гнидобърско, Годлево, Горно и Долно Драглище, Бачево, Голяма и Малка Белица, всички спадащи към същия вакъф. Така всъщност половината от селата в Разложкия район спадат към вакъфа, както и всички седем села в Чепинско, заедно с много други с мюсюлманско и християнско население. Трите джизие регистъра се пазят под номера 1529, 14917 и 14982, в секция Maliyeden Müdevver, BBOA.

От голямо значение е джизие регистър MM 1272 от 1696 г. Той датира от периода след предполагаемото ма-

сово помюсюлманчване от 1666 г. и след реформата в джизие облагането от 1691 г.[31] В резултат на тази реформа джизието вече не се събира на базата на домакинство както преди, а на базата на всички възрастни мъже, женени и неженени. Всъщност старата система е в противоречие с предписанията на свещения islamски закон. Новата система не само е приведена в съответствие с него, но и носи по-големи приходи на хазната, която особено се нуждае от тях поради изтощителната война срещу християнската коалиция (1683–1699). В регистрите от нов стил са включени всички села в даден район, независимо дали принадлежат на вакъф или не.

Ние открихме източник от 1712 г. (Анкара, T. K. G. M. № Vakf-ı Cedid 123), когато по време на управлението на султан Ахмед III е предприета обща проверка на администрацията на вакъфите. Селата на вакъфа Сюлеймание са описани и регистрирани отново, техните граници са наново фиксирани, хората преброени (по стария начин, на базата на домакинства и неженени млади мъже) и е направен преглед на получаваната земеделска продукция.

Нашата поредица от извори приключва със серията Temettüat Defterleri от 1842 г., с които след периода на известно занемаряване от XVIII в. централната власт се опитва да възстанови традицията и да опише имотите и продукцията на ниво село, отново домакинство по домакинство. Серията Temettüat бе открита за изследователите едва в края на 80-те години на настоящия век. Преди това тя не беше каталогизирана. Завършваме с данните за броя на домакинствата, посочен от Стефан Захариев през 1870 г., тъй като регистровият материал от последните години на османското владичество в България все още е недостъпен в архивите (не е каталогизиран). Броят на мюсюлманите според Захариев е доста съмнителен, както може да се очаква от човек, воден най-вече от патриотични и не толкова от научни мотиви. За да контролираме неговите цифри, разполагаме с краткия вариант на общото преброяване

от 1830/1831 г. на каза Татар Пазарджик, но данните от този регистър са доста проблематични, тъй като са разделени в категории, които не познаваме.

КРАЯТ НА ПОП МЕТОДИ ДРАГИНОВ?

Ситуацията през 1516 година

Регистърът от 1516 г., най-старият с който разполагаме за Чепино, веднага показва, че по това време ислямизацията вече е започнала. През 1516 г. в чепинските села се наброяват общо 624 домакинства. Двадесет от тях са мюсюлмански. Както показва бащиното име, някои от тях съвсем отскоро. Българите носят имена като Велчо, син на Златко, или Петко, син на Райо, Радул, син на Прослав и пр. Новообръщенците мюсюлмани обаче нямали бащино мюсюлманско име и поради това били благоприлично наречени „син на божий роб" (veled-i Abdullah). (Остава известно съмнение, тъй като Абдуллах е и нормално мюсюлманско име, макар и рядко срещано в ранния османски период.) При по-внимателен преглед на отделните селища ще видим например, че с. Лъджене (с. 630–631), сега част от Велинград, е имало по това време седем мюсюлмански домакинства, всички с Абдуллах като патроним и най-вероятно скорошни конвертити. Важно е да отбележим, че всички тези седем домакинства на обръщенци към исляма владеели пълен чифт, т. е. парче земя, за което се смятало, че може да осигури добро материално положение на едно семейство. В българската историография често е посочвано, че християните приемали исляма понеже били бедни земеделски стопани, които се изхранвали от малък къс земя и били неспособни или не желаели да изплащат данъците си. В нашия случай такъв мотив не би могъл да играе съществена роля. Същата картина се разкрива и в другите чепински села. Като следващ пример ще вземем Ракитово. През 1516 г. селото има 91 домакинства. Шест от

тях са мюсюлмански. Двама са синове на Абдуллах, другите четирима имат за бащи един Ахмед и един Ибрахим. Ако приемем, че Ахмед и Ибрахим са също местни конвертити, което е възможно, но не е сигурно, тогава населението на Ракитово, изглежда, е започнало да преминава към исляма към края на XV в. Пет от тези шест домакинства притежават пълен чифт. Само Балабан, син на Ибрахим, е бенак, т.е. дребен земеделски стопанин. Всички синове на Абдуллах владеят по чифт. Последният споменат мюсюлманин Хасан, син на Синан, вероятно също е мюсюлманин второ поколение. Обобщавайки, можем да кажем, че през 1516 г. 4% от жителите на чепинските села са мюсюлмани. Този регистър бележи началото на бавен процес, който ще се проточи повече от две пълни столетия.

1528 година

Данните от 1528 г. са от обобщен характер, както вече бе посочено. Поради това нямаме възможност да установим колко от мюсюлманите са новообръщенци. Като цяло броят на населението слабо е намалял, но мюсюлманите са се увеличили, от 21 на 28 домакинства, или от 4 на 5%. Повечето от тях живеят в Ракитово, където те са вече 12% от населението на селото.

1570/1571 година

Към 1570 г. чепинските села също имат своя дял в общото увеличение на населението на империята, макар и то да е по-слабо отколкото другаде. Общият брой на домакинствата сега е 839, но вече не по-малко от 196 са мюсюлмани, или 26% от цялото население. Костандово (с. 318–319) има относително най-голям брой мюсюлмански домакинства, 49 срещу 64 християнски. С други думи, през 1570 г. Костандово било вече 43% мюсюлманско. В абсолютни цифри Ракитово има най-голям брой мюсюлмански домакинства, всичко 78, или 38% от цялото население. Тенденцията, започнала през 1516 г., продължава.

Забележително е, че Каменица, която векове наред след завоеванието остава чисто християнска, през 1570 има пет мюсюлмански домакинства и четири неженени мюсюлмани. Трябва да се отбележи, че осем от деветте мъже са новообръщенци (четири от женените и четирите неженени мюсюлмани). Три от новите мюсюлмански домакинства имали чифт. За единствения мюсюлманин, който имал баща мюсюлманин, е отбелязано, че той всъщност живеел в Татарджик, макар данъците му да трябвало да се плащат в родното му село.

Село Баня също било напреднало по пътя към пълната ислямизация. 31 от всичките му 127 домакинства били мюсюлмански, или мюсюлманите били повече от 24%. От друга страна, селата Дорково и Корова останали изцяло християнски.

Регистърът от 1570 г. ясно показва, че мнозинството от мюсюлманите били обръщенци от местен произход. В Костандово 35 от 49 мюсюлмани глави на домакинства били синове на Абдуллах (71%). Това показва, че приемането на исляма и от тях трябва да се отнесе някъде към 50-те години на XVI в. Същото заключение се налага и от общата бройка мюсюлмани във всички села: 92 мъже, или 48%.

Трябва да се отбележи и че към това време много поскорошни или по-отдавнашни мюсюлмани притежавали малки парчета земя. Всички те са дребни земеделски стопани. Нарастването на населението в район с ограничена земеделска земя е взело своята дан. Не може да се каже дали този фактор е допринесъл за решението на селяните да приемат исляма и по този начин да избегнат поголовния данък на християните, както и разнообразните такси, дължими на православния епископ и на неговия свещеник според османското законодателство. Джизието обикновено било в размер на една златна монета, или през 1570 г., в османски пари, 60 акчета. Трябва да се вземат предвид и други 25 до 30 акчета за епископа и неговите свещеници. В същите години един добър дърводелец или зидар печелел по 7–8 акчета на ден,

както е известно от множеството запазени списъци на разноските по строежи, изготвени от централната власт. С други думи, човек, който би предпочел да остане християнин, трябвало да работи 11–12 дни, за да заплати правото си да бъде християнин, разбира се, ако се приеме, че чепинският селянин е печелел колкото занаятчията в града, което обаче не ни е известно.

Един показател за стопанската мощ на село Костандово се съдържа в частта от регистъра, където са посочени данъците. Костандово плащало 3200 акчета такса за овцете си. През XVI в. данъкът бил едно акче за две овце. Така че селото имало около 6400 овце. Това прави средно по 57 овце на домакинство, което според различните икономически модели било достатъчно за издръжката на едно домакинство. Известни са цените на овцете в различни райони през втората половина на XVI в. Те варират между 25 и 35 акчета. Това означава, че средното домакинство в Костандово разполагало с 1700–2000 акчета само от цената на своите овце. Следва земеделската продукция. Регистърът дава само данъчната част, изразена в мудове. Обикновено са вземали 10% като десятък и в някои случаи допълнителни 3% като саларие. Ако превърнем данните за общия добив (данъчният дял е 25 муда пшеница и 30 муда смесени зърнени храни) в килограми, приемайки, че е бил използван стандартен муд от 500 кг, ще получим, че едно средностатистическо домакинство в Костандово е разполагало с по около 2000 кг зърнени храни. Различните икономически модели изчисляват, че годишно за изхранване на човек са необходими 200 кг зърнени храни — за прехрана, семе и изплащане на данъци. Това означава, че едно петчленно домакинство в Костандово е разполагало с два пъти по-голямо количество зърнени храни от необходимото за оцеляване.[32] Ако обаче местните мерки са били значително по-малки, което не може да бъде установено без допълнителни регионални проучвания, те може да са разполагали само с необходимия минимум за прехрана, но нищо повече.

Всички тези цифри и изчисления могат обаче да покажат, че икономическият аргумент за приемането на исляма трябва да се приема с големи резерви. Той не обяснява защо едно село в чепинската долина преминава към исляма, а друго, живеещо при същите условия, същите закони и същото данъчно бреме — не. Във всеки случай налице са били и други фактори. В същия контекст не трябва да забравяме, че в хода на съкрушителните си победи над християнските армии в Европа и особено след падането на могъщото едно време Унгарско кралство през 1526 г. престижът на Османската империя е бил много висок. Мнозина вероятно са мислели, че Бог е показал благоволението си към исляма, и затова ще е по-добре да се премине на страната на по-силните. Пък и през XVI в. ислямът бил „модерен". Както и да е било, бавното преминаване на чепинската долина към исляма продължило своя ход и с наближаването на края на XVI в.

1595 година

Регистърът на големите вакъфи в Източните Балкани от 1595 г., съхраняван в Анкара, осветлява продължението на този процес. В същото време той показва отново стагнация на населението. Мюсюлманите са се увеличили от 193 на 216 домакинства, но християните са намалели от 641 на 472 домакинства. Може би това индикира миграцията по посока вън от региона, към низините, може би е резултат от епидемии, или от целенасочен стремеж към намаляване броя на членовете на домакинството в отговор на нарастващите икономически трудности в империята към края на XVI в., или всички фактори взети заедно. Във всеки случай броят на мюсюлманите слабо се е увеличил, което сочи, че процесът на ислямизация продължава. През 1595 г. 31% от цялото население на Чепино били мюсюлмани, много от тях вече трето или четвърто поколение. Костандово и Ракитово били наполовина мюсюлмани. Баня, която през 1569 г. била 24%, сега е вече 38% мюсюлманска. Ислямизацията

като резултат от бавен, стабилен и доброволен процес е добре отразена в цифрите от XVI в.

1633, 1639, 1641 година

Вече влизаме в първата половина на XVII в., която за много части на империята е време на дълбок демографски упадък, част от общоевропейско явление. За причините за този упадък няма консенсус, но вероятно забележимите климатични промени по това време по цял свят, т. нар. „малка ледникова епоха", на която е посветена огромна литература, имат нещо общо с него.[33]

Джизие регистрите от XVII в. показват, че районът на Чепино частично се е възстановил от удара в годините около 1595 г. Християнското население е нараснало към 1633 г., остава стабилно до 1639 г., но отново намалява към 1641 г. — от 593 на 479 домакинства, или с повече от сто домакинства. Може би някои от тях са мигрирали към низината, но значителна част трябва да са приели исляма. Това не знаем. Ако обаче поставим всички данни на една графика, ще видим, че към 1640 г. е била достигната повратната точка, когато мюсюлманите в района са станали повече от половината от населението. Всички регистри, включително и тези на джизието, посочват поповете в селата. Човек на име Методи Драгинов не фигурира в регистъра от 1641 г. Лош късмет е фактът, че джизие регистрите, които са били изготвяни на всеки четири години, от 50-те години насетне, т. е. от годините, които пряко предшестват предполагаемото масово помюсюлманчване, не са запазени.

1696 година

Джизие регистърът от 1696 г., съставен след реформата, отново представя картина на нашия район, като изброява всички възрастни мъже. За съжаление не можахме да открием Костандово и Лъджене, поради което в таблицата накрая на статията сме предложили наша

реконструкция, така както и в случая с Костандово през 1641 г. В общия контекст на процеса този липсващ елемент няма съществено значение. Така през 1696 г. виждаме общо 207 души, което в една нормална структура на населението би означавало около 150 домакинства. Най-забележителното е, че след т. нар. масово помюсюлманчване във всички седем чепински села все още има християнски жители. Дорково, в което все още има 63 възрастни мъже християни (около 46 домакинства), има двама „синове на поп" или пък те самите са попове (и двете са възможни, зависи от разчитането на думите). Извънредно важно е и че село Каменица, което според разказа на Драгинов е мястото, където отиват оцелелите християни, всъщност значително намалява — от 120 домакинства през 1639 г. на 90 през 1641 г. и на 62 възрастни мъже (около 50 домакинства) през 1696 г.; в Корова, предполагаемото родно място на Драгинов, все още една трета от жителите са християни.

1712 година

Регистърът на вакъфските села и градове към Сюлеймание от 1712 г. отново ни дава християни и мюсюлмани заедно. Той показва, че населението на Чепинско пак слабо се е увеличило, на 894 домакинства, надхвърляйки дори най-високата точка от 1570 г. В същото време той сочи, че процесът на ислямизация продължава без отслабване. Вместо близо 150 християнски домакинства в района сега има едва 96. Така през изтеклите 16 години други 50 домакинства са приели исляма или са напуснали района, което не може да се установи. Каменица е останала приблизително същата като преди, с 55 домакинства, но мюсюлманите, които са живели там през XVI в., са се преместили някъде другаде, найвероятно в почти ислямизираните села наоколо. Може би християните са ги помолили да се преместят, за да запазят селото чисто християнско. Това не знаем, но то не е невъзможно. Във всеки случай важното е, че ре-

гистърът от 1712 г. показва, че дори тогава във всички седем чепински села все още живеят християни. Четири от седемте села са много близо до пълна ислямизация, като в тях са останали по две до четири християнски домакинства. Ракитово все още има 12 християнски домакинства срещу 189 мюсюлмански. Все пак малката група ракитовски християни не е приела исляма и очевидно не е била изхвърлена от селото от мюсюлманските ѝ съседи.

През 1870 г. Стефан Захариев все още регистрира 40 християнски домакинства в Ракитово. Добре би било да се обърнем към данните от регистъра от 1830/31 г. за Татарпазарджишка каза, за да сверим сведенията на този информатор. Извадката от регистъра (Ceride Odası 39913 от 1246 г. от Хиджра) наистина включва 44 мъже християни в Ракитово, най-вероятно включително и деца. Друга значителна група християни (за четири от които е отбелязано, че отскоро са се установили в селото) е останала в Дорково — 18 домакинства и 5 неженени млади мъже, както и отделна общност от четирима цигани.

Като цяло към 1712 г. 89% от чепинското население вече е мюсюлманско. Няколко години по-късно, когато последните християни, населяващи споменатите четири села, са приели исляма, те трябва да са станали и повече. Като цяло може да се каже, че към края на XVII и началото на XVIII в. процесът на ислямизация забележимо се е забавил. През 1712 г. новите обръщенци към исляма представляват едва 8% от цялото мюсюлманско население срещу близо 50% в средата на XVI в.

1842 и 1865 година

Краят на проследяваната от нас история може да се разкаже бързо. Между 1712 и 1842 г., когато са изготвени регистрите Temettüat, населението на Чепино като цяло нараства от около 900 на близо 1200 домакинства, или 5000–6000 души. Християните са се увеличили малко

по-бързо, може би защото те имат по-големи семейства, както е и в цяла България през XIX в. Тъй като обаче серията Temettüat не включва с. Каменица, можем да предложим само собствената си възстановка, базираща се на регистъра от 1831/32 г., когато са описани 221 мъже християни (вкл. и деца), и на данните на Захариев, който описва 140 домакинства. Така по всяка вероятност процентът на мюсюлманите в Чепино слабо е спаднал, от 89% през 1712 г. на 86 или 85% през 1842 г. Ако цифрите, посочени от Захариев, заслужават доверие, то тогава тази тенденция ще е продължила до 78% през 1865 г., откогато датират неговите данни. Все пак резкият спад от 1027 мюсюлмански домакинства през 1842 г. на само 650 през 1865 г. изглежда твърде съмнителен. Без да сме в състояние да го докажем, имаме чувството, че Захариев съзнателно е намалил представителството на мюсюлманите, без да знае, че след 125 години ще се появят достоверни сведения, датиращи от почти същото време.

В заключение на цялата чепинска история ще посочим, че османските регистри на населението по недвусмислен начин показват, че islямизацията на района е резултат не на еднократна акция, а на процес, продължил близо два века и половина. Доброволен процес, който не е бил направляван от пряка държавна намеса. Цял век преди предполагаемото време на поп Методи Драгиновия разказ някои от селата в района са вече почти наполовина населявани от последователи на арабския пророк. Повратната точка, времето, когато мюсюлманите станали мнозинство, може да се отнесе с голяма доза вероятност към годините около 1640 г. В процеса на ислямизация на Чепинско можем да разграничим два периода, в които той протича с ускорени темпове: около 1540–1560 г., период, съвпадащ с времето на най-големите военни победи на империята, и около 1640 г., т. е. времето на най-дълбока криза на империята, криза, от която тя излиза много бавно.

Въпросът за икономическите подбуди, стоящи зад приемането на исляма през втория период (за първия период той не стои) вероятно отчасти може да намери отговор с помощта на информация за земеделските добиви, отразени в регистрите от 1516, 1569, 1595 и 1712 г. За това е необходимо да знаем обаче размера на местните мерки за тежест, използвани за зърнени храни, и тяхното изражение в килограми. Това е въпрос на бъдещи проучвания. Освен това все още предстои да се проучва размерът на джизието, събрано през 1712 г., тъй като за всяко от седемте села има бележка, че този данък е бил взет „в съответствие със стария регистър" (ber müceb-i defter-i atik). Данъкът джизие бил наистина твърде висок. Това означава, че бедните хора, приели исляма, за да избегнат данъка, не са спечелили нищо. Те отново трябвало да плащат!

Преди повече от едно столетие Константин Иречек предположи, че зад ислямизацията на Родопите стои богомилският проблем или пък че продължителният период на съвместно съжителство на родопските християни и юруците също може да е допринесъл за това. Худуднамето, публикувано неколкократно и последно проучвано от Вера Мутафчиева, наистина навежда на мисълта за силно юрушко присъствие в Чепино. Местната микротопонимия е пълна с турски имена.

Мотивите за приемането на исляма от едни и за упорството в християнството на други не могат да бъдат разкрити с помощта на османските извори, използвани тук. Това, което те показват обаче, е много бавният, пълзящ процес на ислямизация, който приключва някъде през XVIII в. Дефтерите Temettüat вече не регистрират нито един „син на Абдуллах".

Всичко това е достатъчно, за да бъде изваден „поп Методи Драгинов" и неговият разказ на ужасите от кръга на достоверните исторически извори. Други народи, включително и моят собствен, които също са се впускали във фалшифициране на собствената си история, защото тя не е такава, каквато им се е искало да

бъде, отдавна са демаскирали подобни писания. Може би е дошло времето и българите да направят това. Съществуват огромни масиви източници за истинската им история и те са достъпни за всеки, който пожелае. Защото въпреки блестящата работа на историци и лингвисти, като Кодов, Маринов, Тодоров и Желязкова, статуята на мъченика епископ Висарион все още стои на централния площад в Смилян, а селото на Методи Драгинов Корова, все още се нарича Драгиново (от 1966 г.), бележейки паметта на човек, който не е съществувал.

РАЗПРОСТРАНЕНИЕТО НА ИСЛЯМА В СЕВЛИЕВСКО ПРЕЗ ОСМАНСКАТА ЕПОХА: КОЛОНИЗАЦИЯ И ИСЛЯМИЗАЦИЯ[34]

Противно на понякога необоснованите или рисковани обобщения, ние избрахме да разискваме проблема за колонизацията на османски тюрки на Балканите и за ислямизацията на автохтонното балканско население въз основа на една ограничена територия, за която съществува достатъчно богата документация. За пример ще ни послужи един дял от българските земи, в който намираме ясно изразени характерните черти на процеса на ислямизация. Избрахме една селска област в средните части на страната, някогашна каза (околия) Селви/ Хоталич, днес Севлиевско. Ще се занимаем със селища, сигурно идентифицирани благодарение на старите карти, на османските регистри за населението и данъците,[35] а и благодарение на предоставилата ни се възможност да ги посетим двукратно през последните години. Би било твърде интересно за демографията да се продължи това изследване до наши дни, но поради специфичните условия в България ние не разполагаме със сигурни преброявания за по-новите времена, съдържащи данни за езика и вероизповеданието на жителите.

Днешният български град Севлиево, някога средище на каза Хоталич, познат и под името Селви, представлява добър пример за демографското развитие, за историята на колонизацията и демографските промени в България. Тук двете възможни форми за разпространение на исляма се проявяват ясно: колонизация отвън и ислямизация, протичаща на място.

По различни досегашни публикации установяваме колко слабо познати са град Севлиево и неговата околност, колко малко знаем за историята на колонизацията там и за демографското му развитие. Това, което успяхме да съберем от наличните изследвания и извори, хвърля известна светлина върху процесите и представлява една използваема, макар и непълна съвкупност. Това е ситуация, типична за състоянието на документацията относно България под османска власт и за полемиките, които тя предизвиква.[36]

XV век

Град Севлиево е разположен край малката река Росица, приток на Янтра, в средата на доста плодородно поле с размери десет на четири километра, на 200 метра надморска височина, заобиколено с ниски планини и гористи възвишения, което вероятно е било обитавано много отдавна.

Най-старото османско преброяване на Никополския санджак, към който спадало Севлиево, е един съкратен регистър (иджмал) от 1479 г., съхраняван в София. Според него нахията Хоталич включвала 26 доста големи села. Двадесет и четири от тях носят български имена и са населени с християни. Дебнево със 119 домакинства, Градница със 76 и Добромирка със 75 са сред най-големите села в Никополски санджак. Регистърът от 1479 г. фиксира и настаняването на малка група турска колония, немного преди съставянето му. Две села носят турски имена — Али Факихлер и Чадърлъ.

Жителите им са само мюсюлмани, общо 36 домакинства. Регистърът отбелязва също, че Али Факихлер било известно и под името Шоден, което указва местонахождението на напуснато българско село. Такива турски имена на села се срещат навсякъде по Балканите през целия XV в. Името Чадърлъ (имащи палатки), навежда на мисълта за колония от юруци или тюркски чергари. Али Факихлер (тези на Али Факих) подсказва името на основателя на селото. То се състояло от 22 домакинства, но регистърът посочва, че данъчните приходи били много по-ниски от „преди", което говори за проведена предходна регистрация от началото на властването на Мехмед II Завоевателя (1451–1481 г.). Въз основа на общата данъчна сума може да се предположи, че през 1455 г. Али Факихлер вероятно е имало 16–17 домакинства.

Освен тридесет и шестте мюсюлмански домакинства в двете новоосновани турски села, имало и 45 мюсюлмански домакинства в християнските села с български имена: 4 в Дамяново, 6 в Дебнево, 5 в Душово, 6 в Кормянско и т. н., или 3,7% от цялото население на тези села. Не сме в състояние да определим дали става дума за нови заселници, за юруци от Анадола или за ислямизирани местни жители, тъй като нашият извор е съкратен регистър,[37] т. е. не посочва имената на главите на домакинства. В околията живеели общо 1010 домакинства, от които 8% мюсюлмански.

Ние не знаем дали османското завоевание на Севлиевския край — по време на зимния поход на великия везир Чандарлъзаде Али паша от 1388/89 г. или при окончателното подчиняване на царството на Иван Шишман през 1393 г., е било съпътствано от големи разрушения. По време на похода на Али паша, описан подробно от Нешри,[38] повечето градове и замъци в Шишмановата държава отворили вратите си доброволно и дори превантивно предали ключовете си. При заключителния поход на Баязид през 1393 г. столицата на Шишман била превзета и разрушена, а по-голямата

част от жителите ѝ изпратени на заточение. Все пак, щом повечето други градове в Шишмановата държава, която била трансформирана в Никополския санджак, оцелели и били в състояние да се бранят срещу нахлуването на кръстоносците през 1444 г., изглежда малко вероятно през 1393 г. да е имало големи разрушения и сътресения около Севлиево. Замъкът Хоталич трябва да е бил център на околията. Той се намирал върху малък хълм на 9 км югоизточно от града, в края на Севлиевското поле. Неотдавна двама археолози откриха там останки от малък средновековен замък и може да се предполага, че той е бил разрушен по време или след завоеванието.

През 1479 г. за Хоталич се говори като за мезра (обезлюдено село или парче обработваема земя), облагана годишно със 100 акчета. Тъй като според регистъра средният данък на домакинство се движи между 80 и 120 акчета, можем да заключим, че броят на домакинствата, ползващи тази мезра, варира между 8 и 10. Едно допълнително указание ни дава откъс от иджмал регистър от 1486/88 г. в сбирката от османски документи в София. Там се говори за „село Хоталич, известно още под името Хисар бей, което се състои от девет домакинства и двама неженени, всички мюсюлмани".[39] Фигурира и Чадърлъ, но тъй като откъсът е непълен, не е възможно да бъдат направени по-конкретни изводи за други села на турски колонисти. Следващият запазен османски регистър за този край е от т. нар. тип муфассал, или подробен регистър, датиращ от 1516 г. Както и в по-късните, от 1545 и 1580 г., в него се споменава Хисар бей, изместило напълно старото име Хоталич, което служело само за наименование на околията като цяло. Хисар бей и Хоталич следователно са имена на едно и също селище.[40] Ясно се вижда, че средновековният Хоталич не е предшественик на днешния град Севлиево. Той се появил малко след 1500 г. като село на турски колонисти, както ще видим по-нататък.

Регистърът от 1516 г.[41] разкрива големите промени, настъпили след 1479 г. По това време околията включва 34 села, от които 25 носят български имена и имат преобладаващо християнско население, но вече отчитаме и 10 села с турски имена, населени единствено с мюсюлмани. Това увеличение се вписва в общото нарастване на европейското население, което след голямата демографска криза през XIV–XV в., от 1460–1470 г. отново започва да нараства, в началото колебливо, през първата половина на XVI в. — по-бързо, за да се забави отново през годините 1560–1580 г. и да достигне най-ниската си точка през 1640–1650 г. Тази схема е валидна с локални отклонения и за османските територии. През въпросните 37 години мюсюлманското население се е увеличило от 36 на 208 домакинства, което предполага среден годишен прираст от 4,85%, докато естественият годишен прираст за епохата бил между 0,5 и 1%. Тези 4,85% годишен прираст, които характеризират мюсюлманските села в Севлиевския край между 1479 и 1516 г., представляват неопровержимо доказателство за приток на хора отвън, още повече, че християнските домакинства в севлиевските села за същото време от 929 достигнали 1022 броя, т. е. регистрират ограничен прираст от 0,26% годишно.

Първият извор, споменаващ град Севлиево, е регистърът от 1516 г. В него намираме 18 домакинства, всички мюсюлмани с автентични турски мюсюлмански имена, а колонията е назована „Селви, невписано в предния регистър", с други думи, касае се за наскоро създадено село в средата на равното и открито поле, защото е трудно да се допусне, че това поселение е могло да убегне на предходните регистратори.

Във времето, когато се наблюдава увеличение на броя на мюсюлманските села с турски имена от 2 на 10 и нарастване на домакинствата от 36 на 208, броят на

мюсюлманските домакинства в двадесет и петте села с български имена се повишава от 35 на 72. Става въпрос за увеличение с 1,96% годишно като резултат от процес с две съставки: от една страна, приток на нови колонисти и, от друга, приемане на исляма от местни християни — 21% от местните мюсюлмани, както ясно показва регистърът. Притокът на мюсюлмани и ограничената ислямизация допринесли, щото мюсюлманското население в селата с български християнски произход да се покачи от 3,7% в 1479 г. на 6,7% в 1516 г. Мюсюлманският елемент в казата като цяло се увеличил от 7 на 22%, докато броят на изцяло християнските села намалял от 13 в 1479 г. на 8 в 1516 г. Населението на казата като цяло от 980 достигнало 1279 домакинства, т. е. годишен прираст от 0,72%, което е добър среден показател за епохата.

Следващият етап от развитието е представен от регистър, който може да датира около 1545 г.[42] Откриваме същия общ брой села, но старите български села без мюсюлмани са вече само 5. В десетте турски села растежът е относително бавен, от 172 домакинства стават 193 (0,39% годишно), докато населението на българските села изобщо не се е увеличило: от 72 мюсюлмански и 999 християнски домакинства през 1516 г. те станали 85 мюсюлмански и 972 християнски през 1545 г. Ограниченият ръст на броя на мюсюлманите се обяснява изцяло с ислямизацията: 23 от 85 мюсюлмански домакинства са на обръщенци в исляма. Така тримата глави на мюсюлманските домакинства в Бяла река имали бащи немюсюлмани, както и трима от четиримата мюсюлмани в Градница и т. н.

Като цяло населението не се увеличава, но не сме в състояние да посочим причините. Това, което можем да отбележим, е, че дялът на мюсюлманите отново нараства от 22% през 1516 г. на 26% през 1545 г. Името на новото село Акънджълар говори за население с военни задължения; акънджиите били всяващият ужас авангард на османската войска. От други краища на България, разположени по̀

на изток, знаем, че съществува връзка между настаняването на юруци и появата на християнски села със статут на дервентджии (пазачи на проходите).[43] В българската историография, най-вече в трудовете на Бистра Цветкова, е прието засилването на разбойничеството и мерките, предприемани от османското правителство за премахването му, да бъдат представяни като проява на поставеното в робско положение християнско население, което героично се съпротивлява срещу османския потисник. Изглежда, в действителност е било обратното. Османското правителство взело мерки да разреши на християните, живеещи по застрашените места, да се въоръжат, като им дало статут на дервентджии. Сред осемте български села в казата, останали изключително български до края на османското владичество в България (1877 г.), три — Гъбене, Госталица и Ловни дол, имали статут на дервентджии от 1516 г. или 1545 г., а в друго едно, Градище, живеели войнуци, спомагателни части от християни в османската войска.[44]

Голяма част от мюсюлманите в старите български села били ислямизирани местни жители, докато селяните от турски произход живеели затворено, приемайки твърде малко чужденци.

Междувременно общият дял на мюсюлманите в този край от 26% през 1545 г. достигнал 37% през 1580 г. Регистрите показват ясно, че по това време две трети от мюсюлманското население в района обитава села на турски колонисти: останалата една трета, живееща в старите български села, била със смесен произход: турски колонисти и ислямизирани местни жители, като последните, след като сменили религията си, малко по малко били асимилирани и езиково. Така през XIX в. техните съседи християни ги считали за турци, а навярно за такива са се смятали и самите те, щом през 1877 г., след като България станала независима християнска държава, масово са се изселили в Турция.

Казата разполага вече с истински град. Става въпрос за селото Селви, което в 1580 г. наброява 44 мюсюл-

мански домакинства, но и 5 християнски, с които загубва своя изключително мюсюлмански/турски облик. През 1580 г. то се превръща, поне според османските административни критерии, в истински град. Той е разделен на два отделни квартала, Юкаръ махале (Горна махала) и Ашаъ махале (Долна махала), притежава „петъчна джамия" с един имам, един кятиб и един мюезин и пазар. Пазарът бил още скромен. Регистърът посочва само 350 акчета годишно като бадж-ъ базар; приходът от данъка върху отглежданото жито оставал най-висок — 1650 акчета годишно. Официалното название на селището щяло да бъде занапред *Нефс-и Селви таб'-и Хоталич*, т. е. град Селви, спадащ към Хоталич (всъщност нефс означава „самият", но в османската административна практика се употребява за обозначаване на селища от градски тип — бел. ред.). Всички други селища в този край били наричани „карие", т. е. село. Макар и с по-малобройно население от други села, като Адиллер, Али Факихлер, Чадърлъ-и Баля и Малкочлар, Селви бил избран да стане градски и административен център на околия Хоталич заради местоположението си: в средата на полето, там, където се сливат пет потока и се пресичат пет пътя.[45]

XVII век

Както вече споменахме, тахрир дефтерите излизат от употреба в края на XVI в., но демографската история на областта можем да проследим с помощта на други две групи документи:

* Регистрите на джизие.[46] За околията Хоталич разполагаме с регистри за годините 1600, 1618, 1625, 1634/35, 1644 и 1650. Съществува и един регистър от 1687 г., но неточността на регистрите от годините, непосредствено предхождащи голямата реформа в поголовния данък през 1691 г., е всеизвестна. Ето защо не сме го включили в нашето изследване. Вижда се, че ин-

тервалите между преброяванията на облагаемите с джизие са неравномерни, въпреки че уточняване на регистрите трябвало да бъде провеждано от кадиите на околиите на всеки четири години.[47]

* Вторият тип налични извори за демографията на Османската империя през XVII век са авариз дефтерите, т. е. регистрите на извънредните вземания.[48] Много съмнения съпътстват използването на този тип извори поради предположението, че съдържат само данъчни единици, или „облагаеми домакинства", а не същински домакинства. Това е често срещана грешка, основаваща се на използването на съкратената версия на този тип извор, която дава само фискалните единици (хане-и авариз). Подробните авариз дефтери, които сякаш са убягнали от вниманието на изследователите, съдържат всички съществуващи домакинства в описаните селища. Бихме казали дори, че те са за предпочитане пред старите тахрир дефтери, защото включват и лицата с военни и административни функции: йеничери, спомагателни войски и дори кадии. Всички са обединени под названието аскери („военни", всъщност държавни служители) и са изключени от групата на облагаемите с авариз жители. Последните са групирани във фиксални единици, обикновено от по 4–5 домакинства. Тези единици също са отбелязани в регистъра. Така Дебнево със 159 домакинства плащало като 32 и половина авариз ханета, Душово с 33 домакинства като 6 и половина авариз ханета и т. н.

За нашата област разполагаме с авариз муфассал дефтери за годините 1642 и 1751. Първият е резултат от обща ревизия на данъчните списъци при великия везир Кеманкеш Кара Мустафа паша (на тази длъжност от 1638 до 1644 г.). Авариз и джизие дефтерите станали независими един от други. Ако използваме данните от тях критично и като взаимно допълващи се, те се оказват достоверни и предлагат логична и демографски приемлива схема.

Данните от преброяването на облагаемите с джизие през 1599/1600 г.[49] разкриват един забележителен факт: християнското население в областта на Селви останало стабилно, докато в много други части на Балканския полуостров то силно намаляло. Докато годините 1550–1560 бележат връх и началото на значителен спад в демографското развитие например в Средна Гърция, населението на Севлиевско продължава своето развитие и се стабилизира едва в края на XVI в. Джизие регистърът от 1618 г., съхраняван в София, при все това разкрива видим спад, който трябва да е продължил през следващите години. Така можем да заключим, че схемата на демографско развитие в нашата област била приблизително същата като другаде в Европа, но не напълно синхронна. Регистрите от 1625 г.[50] показват, че нашата област следвала същия процес на демографски упадък както и цяла Европа. Именно тук подробният авариз дефтер от 1642 г.[51] ни е особено полезен, защото изяснява някои от причините за този упадък.

Както вече казахме, голям брой изследвания в българската историография се опират на записите в съкратените джизие регистри и техните единодушни заключения са следните: приемането на исляма от местното население се разглежда преди всичко като следствие от политика на ислямизация, прилагана брутално от османското правителство. Ще видим, че историческата действителност била малко по-различна. Ако трябва да се докаже, че спадът в броя на християните е последица от ислямизацията, би трябвало да се покаже, че мюсюлманите в същите области са се увеличили числено. Последното беше невъзможно за българските изследователи: най-напред, защото те не разполагаха с извори за мюсюлманите, и после, защото политиката на Партията в областта на историографията изискваше с всички средства да бъде подчертано насилственото налагане на исляма. Турската историография бе заела противоположната позиция относно колонизацията и ислямизацията в България, оставяйки в сянка всичко, ко-

ето се отнася до приемането на исляма от местните жители, явно също по ненаучни причини. Онова, което регистърът от 1642 г. ни показва всъщност, е, че населението на селата с турски имена и жители мюсюлмани също претърпяло спад — от 569 на 512 домакинства. Адиллер и Акънджълар загубват една четвърт от населението си, а това на Чадърлъ-и Зир остава без промяна. От друга страна, Малкочлар отбелязва забележителен прираст от 54 домакинства през 1580 г. на 81 през 1642. Това нарастване не може да се обясни с настаняването на новоприели исляма. Упоменат е само един нов мюсюлманин в това село, а между прочем като цяло относителният дял на новоислямизираните остава много нисък в турското село — 4,7% през 1580 г. и 4,5% през 1642. Всъщност процесът на ислямизация може ясно да бъде видян в действие в старите български села. Тяхното население включва 18% мюсюлмани през 1580 г. и 47% през 1642. В периода между същите години, населението на старите български села като цяло от около 1700 домакинства през 1580 г. намаляло на 1300 през 1642 г. — доста повече от спада в турските села. 17% от мюсюлманите през 1642 г. са наскоро приели исляма, което прави 4 пъти повече, отколкото в турските села. Тези 17% ни показват, че имаме работа с бавно и постепенно протичащ процес на ислямизация. Вследствие на този процес 61% от цялото население на областта по това време са мюсюлмани срещу 37% през 1580 г.

Тези числа са най-доброто доказателство, че теориите за масова и насилствена ислямизация са неприемливи.[52] Регистърът от 1642 г. ни позволява да проследим много подробно процеса на ислямизация в Севлиевския край. Село Добромирка, с 92% християни през 1580 г., е почти наполовина ислямизирано през 1642 г. Сред мюсюлманите откриваме един нов обръщенец към исляма, Ахмед хаджи, със сина му Хасан и двама пълнолетни и женени внуци. Ахмед хаджи трябва да е приел исляма към 1600 г. Дамяново, което било с 38%

мюсюлмани през 1580 г., има вече 92% мюсюлманско население през 1642 г. Това село е едно от няколкото, чиито жители като цяло не намаляват, а дори леко се увеличават: 94 домакинства през 1580 г., 98 — през 1642 г. Промяната е само в преминаването от една религия към друга.

Постепенният характер на този процес се разкрива чрез имената и семейно-родовите връзки на данъкоплатците. Наистина в Дамяново имало 8 нови мюсюлмани, или 12% от всички мюсюлмани. Там намираме някой си Хъзър, син на Абдуллах, със сина му Мустафа, син на Хъзър и двамата му внуци Хюсеин, син на Мустафа, и Хасан, син на Мустафа. Както в случая с Добромирка нашият Хъзър, син на Абдуллах от Дамяново трябва да е приел исляма малко преди или около 1600 г. В Бяла река, през 1642 г. половината от мюсюлманското население било по произход ислямизирано от първо или второ поколение. Другата половина от населението на Бяла река била съставена от войнуци, които не били обикновени поданици, рая, и не плащали авариз. По-късно, през 1751 г., поради премахване на този статут или поради изселване, в селото вече няма войнуци, то е изцяло мюсюлманско. XIX век вижда завръщането на християните в Бяла река и по-нататък ще разгледаме обстоятелствата, свързани с общия ръст на християнското население.

Вследствие на демографския упадък и на ислямизацията населението на Севлиевския край като цяло намаляло от 2265 домакинства през 1580 г. на 1758 през 1642. Би могло да се предположи, че причините за този спад трябва да се търсят в поредния пристъп на чумата, но основната причина е, че семействата по това време били по-малки, което навярно било начин да се противодейства на общите трудности на епохата и преди всичко на засилването на данъчния натиск през XVII в., предизвикан от нарастващите разходи на армията и двора, явление, което откриваме навсякъде в Европа.

Следващият в поредицата извори, подробният авариз дефтер от 1751 г.[53], който открихме наскоро в един лошо каталогизиран отдел на архива в Истанбул, разкрива в общи линии напълно неизвестната демографска история на Севлиевския край през XVIII в. Там се говори за старото турско село Али Факихлер като за парче орна земя, където не живее никой и нивите са стопанисвани от жители на околните села срещу невисока такса. Старото турско село Чадърлъ-и Зир, наследило още по-старото Чадърлъ-и Баля, също било изоставено, станало мезра. По-късно заселените турски села Манели, Мумджълар и Накъшлъ били също пусти и изоставени. Такова било положението и със старото българско село Малково. Причината, поради която били изоставени тези селища, е най-вероятно фактът, че те заемали слабоплодородни земи. По време на „малкия ледников период" през XVII и XVIII в. понижение с няколко градуса на средната годишна температура било достатъчно да направи земеделието върху такива земи невъзможно или много трудно. Чумните епидемии навярно също допринесли за спада на населението.[54]

Впрочем едно твърде значително село се появява доста по̀ на юг, в гористите планини на Шипка Балкан: неговите две имена — турското Йеникьой и българското Ново село — имат еднакъв смисъл на двата езика. Това селище било изцяло българско християнско. Можем да предположим, че част от заселниците, предпочитайки да продължат да живеят в християнска общност, дошли от села, намиращи се на прага на пълно ислямизиране. Но това е само предположение.

Като цяло населението на казата се увеличило от 1752 домакинства през 1642 г. на 1967 домакинства през 1751 г., което представлява слабо увеличение от само 0,13% годишно. За демографския XVIII в. получаваме хоризонтална линия със съвсем слабо нарастване, съответ-

стващо на това, което знаем за други краища на Балканите. Наблюдават се и други промени. Мюсюлманското население на старите турски села сега съставлява малко по-малко от половината от всички мюсюлмани. Смяната на религията още играе, макар и ограничена роля. В старите села на турски колонисти 6,2% от мюсюлманите не били такива по произход, както 7,7% в старите български села. Докато старите турски села оставали населени изключително с турци, islямизацията в старите български села довела до увеличаване на относителния дял на мюсюлманите от 47% през 1642 г. на 58% през 1751. Делът на мюсюлманите от цялото население на казата се покачил от 62% през 1642 г. на 71 % през 1751 г., което още веднъж потвърждава бавното и постепенно протичане на ислямизацията. Най- сетне град Селви станал в средата на XVIII в. главното средище на казата. С 301 домакинства той вече категорично е най-голямото средоточие на население в този край, три пъти по-голямо от най-многолюдните села — Дерели с 115 домакинства и Дебнево със 117. Градът има сега две джамии, всяка с по един имам и мюезин. При това положение, изглежда, Н. Ганев, местният историограф на Севлиево, е допуснал грешка в изчисленията, когато твърди, че градът имал 10 джамии, а най-късната била от средата на XVIII в.[55] В действителност другите осем още не били посторени. Неговото твърдение обаче, че часовниковата кула била посторена през 1777 г., се съгласува с общата картина на един град в подем. Числеността на християнската община — 41 домакинства, навежда на мисълта, че те са имали църква. Да се допусне строителството на църква там, където по-рано не е имало, противоречи на ислямския (в тесен смисъл) закон. Османците обаче били достатъчно прагматични да признаят, че една християнска община не може да функционира добре без църква, което се потвърждава от случая в Севлиево.[56]

Друго наблюдение: през 1642 г. в цялата област имало само 7 йеничери, докато през 1751 г. 182 от 260-те

мюсюлмани, глави на семейства, или 70%, били вписани като такива и следователно не плащали данъци. Същото се наблюдава и при други колонии в Северна България, където освен йеничери живеели и големи групи свети мъже, наричани сейиди, потомци на Пророка. Тези две групи, истинско бедствие за османските финанси, били сред факторите за отслабването на държавата.

XIX век

Два типа извори покриват последната фаза от развитието на областта на Селви/Севлиево през османската епоха. Първият, това е съвкупността от описи на всяко отделно село, на населението му, на начина на обработка на земята и на земеделското му производство, съставени през 1845 г. (1262 от Х.). Тези регистри с анкети, Temettüat defterleri, трябвало да подпомогнат административните реформи по време на управлението на султаните Махмуд II и Абдулмеджид.[57] Регистрите, отнасящи се до областта на Селви (все още назовавана Хоталич), не са запазени изцяло. Бяхме принудени да попълваме празнотите, опирайки се на общите тенденции, известни ни от други села и от други краища на Северна България. Вторият извор е административният алманах, салнаме, на дунавските провинции от 1873 г. (1290 от Х.), който съдържа броя на домакинствата и дава, каза по каза и село по село, цялото мъжко население на провинцията.

Четири дълги войни противопоставили Османската империя на Русия между 1751 г. и средата на XIX в., по време на които руските войски проникват дълбоко във владените от османците български земи: 1768–1774, 1787–1792, 1806–1812 и 1827–1828 г. Тези войни причинили сериозни разрушения, бягство на мюсюлманското население към териториите, намиращи се все още под османски контрол, и масови изселвания на българи към руските територии, от които само половината или дори

по-малко се завърнали след възстановяването на мирния живот. Между войните, около 1800 г., се простира един период на анархия, по време на който групи от дезертирали войници и офицери заедно с местни разбойници тероризирали селското население. Става дума за кърджалийския период, възлов в българската история, който до голяма степен е в основата на зловещата картина на целия турски период, рисувана от българската историография. Още Константин Иречек в края на XIX в. забелязва, че историческата памет никъде в страната не преминава отвъд кърджалийското време.

Онова, което веднага се хвърля в очи, е, че населението като цяло направило скок и се увеличава от 1967 домакинства през 1751 г. на 4341 през 1845 г. Християните почти се учетворили, докато мюсюлманите — само удвоили броя си. Като последица от това след векове на отстъпление ръстът при християните наченал отново. Тази разлика идва отчасти от притока на хора от българските колиби из съседните пренаселени планини, но също и от числеността на семействата — много по-висока при християните отколкото при мюсюлманите, за което свидетелстват повечето пътешественици през XIX в. Кемал Карпат смята, че смазващите военни поражения, понесени от османците, са причина за психологически промени у мюсюлманското население, което се настроило песимистично, загубило вяра в бъдещето и било убедено в крайната победа на християнските войски над мюсюлманите. Обратно, християните били оптимисти и залагали надежди на Русия — победителка и освободителка. Да добавим, че икономическото съперничество, противопоставяло християни и мюсюлмани през целия XIX в., било загубено от последните. Temettüat дефтерите от 1845 г. показват ясно, че по това време българите вече притежават повече земя от мюсюлманите. Изобщо от Одринския мир (1829 г.) до Кримската война (1853–1856 г.) българският народ преживява един зрелищен процес, наречен Възраждане, или български Ренесанс в културен, икономически и демографски план, и

може да се счита, че именно последният дал възможност за бърз растеж в другите области.

Демографският подем трябва да е започнал малко преди 1800 г. след смутовете на кърджалийската епоха, понеже едно толкова видимо бързо увеличение на населението в нашата област не би могло да се осъществи за 17 години, между 1828 и 1845 г. Нарастването на населението в България се вписва в процес, който обхваща цяла Европа, начενал бавно във втората четвърт на XVIII в. и ускорил се по-късно. В българския контекст демографското поведение на мюсюлманите върви срещу общата тенденция, което щяло да има сериозни политически последствия. Регистрите от 1845 г., които споменават само неколцина изолирани „синове на Абдуллах", показват, че процесът на ислямизация е почти напълно спрял, което съответства на възвърнатата увереност на българските християни в тяхното бъдеще.

През 1845 г. град Селви е процъфтяващо средище с около 5000–6000 жители, повече от половината от които били християни. Това развитие се потвърждава и от подновяването на старата църква „Св. Илия" през 1834 г. с писмено разрешение от султан Махмуд II и с подкрепата на местните турски първенци, които, както отбелязва Н. Ганев, били откровено пробългарски настроени. Църквата е голямо здание, с три кораба, увенчано с величествен купол. Твърде скоро към нея се прибавило и българско училище. Огромният Батошевски манастир, построен по същото време, е друг символ на новите времена. Севлиево има 12 махали, от които 4 изцяло християнски, 7 мюсюлмански и една смесена. Последната била всъщност старото село Крушово-и Зир (Долно Крушово), присъединено към града. Начинът, по който градът се зародил и развил, е впрочем добър пример за процеса на урбанизация в България под османска власт, пример за спонтанен и постепенен растеж, който двамата теоретици на балканския град в османската епоха, Н. Тодоров и О. Баркан, не отчитат. Първият виждаше само приемс-

твеността между средновековните български градове и техните турски наследници, а вторият твърдеше, че тези градове са основани по воля на турските султани и построени благодарение на богатството на една обширна империя. Разбира се, тези два вида градове се срещат на Балканите, но съществуват и други, които подобно на Селви/Севлиево, се появяват и развиват спонтанно, нещо, което създателите на модели сякаш не отчитат.[58]

Историята на османско Севлиево и неговата област завършва с данните на салнамето от 1873 г., които потвърждават отчетената през 1845 г. тенденция. Между 1751 и 1845 г. годишният прираст на населението като цяло бил 0,88% и 1% от 1845 до 1873 г. Касае се за среден процент, защото за мюсюлманите от старите турски села и за ислямизираните села той е 0,76%, докато при християните достига 1,87%. През 1873 г. 46% от населението на областта е мюсюлманско, християните вече са мнозинство както в града, така и в селата. Мюсюлманите били победени от християните, победени демографски, „победени в леглото"!

Скоро те щели да бъдат победени и военно — четири години след съставянето на салнамето. По това време селата, основани от турски колонисти, били все още изключително мюсюлмански, за разлика от други български краища, където българският елемент проникнал и в напълно мюсюлмански дотогава села. Напротив, в отдавна ислямизираните стари български села мюсюлманският елемент намалява значително, падайки от 59% през 1751 г. на 46% през 1845 г. и на 37% през 1873 г. Нарастването на броя на християните води и до създаването на ново село. Каябашъ, което въпреки турското си име било изцяло християнско — 97 домакинства през 1845 г., 118 през 1873 г. Това показва, че топонимите могат да бъдат добър указател при изучаване етнорелигиозните съставки на едно население и началното му установяване, но невинаги по тях може да се съди за неговата еволюция.

Краят на османското господство в България, подготвен от спонтанен демографски процес, който обхваща почти цял век, настъпва с руско-турската война от 1877–1878 г., когато русите още веднъж нахлуват в страната, но резултатът този път е създаването на българска християнска държава. Тези две събития предшестват масовото бягство на мюсюлманите от старите турски села като Чадърлъ, Дерели или Хисар бейли, както и от град Селви. Напълно ислямизираните села като Богато (Богатово — бел. пр.), Дамяново, Добромирка, Хирова, Кормянско и Сопот също губят повечето от жителите си мюсюлмани, привързани повече към ислямската си идентичност, отколкото към далечния си български произход. Българи се установяват веднага в повечето от тези места и днес, техните жители още си спомнят, че техните пра-прадеди били първите заселници в изоставените турски села. Впрочем Сопот никога не се възстановил от изселването и останал пуст.

През 1988 и 1990 г. ние намерихме няколко турски семейства, още живеещи в Адиллер (днес Идилево), още няколко в Малкочлар (днес Буря), първите — сунити, вторите — къзълбаши или алиани със силни шиитски тенденции, следи от малоазийския им юрушки произход. Само старото село Акънджълар (1599 жители през 1972 г.), което от 1935 г. се казва Петко Славейков, беше все още около 60% тюркоезично, както сам можах да се убедя. Неговите жители още пазят скромната си селска джамийка, съжителстваща с църквата, построена от придошлите след 1878 г. християни. Рахово (дн. Ряховците) запазило значителна част от мюсюлманското си население и след Освобождението: през 1880 г. то брояло 1494 турци и 12 българи: през 1887 г., все още оставали 891 турци, но вече имало 1384 българи. Населението на град Селви претърпяло същата еволюция, ако се съди по данните, представени от последното османско салнаме и първите български преброявания:[59]

Година	Християни	Мюсюлмани	Мюсюлмани (в %)
1873	3864	2350	38
1887	7800	1035	12
1900	9942	895	8

Севлиево, днес град с повече от 22 000 жители, със само няколко мюсюлмански семейства, вече няма джамии, но е запазил църквата си и старата часовникова кула. Еволюцията на населението на казата Селви, проследена в течение на четири века, е добър пример, ако не модел, за общото развитие на населението и колонизацията на България през дългия османски период.

БЕЛЕЖКИ:

*Авторът изказва благодарност на българските и турските власти за разрешението да ползва съответните архиви и за помощта при проучванията му за Севлиевско, осъществени с подкрепата на ZWO/NWO — Хага, на Холандския институт за археология и история — Истанбул, и на DFG — Бон.

[1] Хроника на манастира Св. Петър при Пазарджик (Баткун) е публикувана от *Димитров, Г.* Княжество България в историческо, географско и етнографско отношение, част I. Пловдив, 1984, с. 111. Тази на Белово, от *Начев, Н.* Лист от хроника, намерен в с. Голямо Белово. — В: Български преглед, 5, № 2, 149–151.

[2] *Ламанский, В. И.* Болгарская словесность XVIII века. — В: Журнал Министерства Народного просвещения, 145, СПб, 1869, 107–123.

[3] София, НБКМ, № 1112.

[4] Този текст е публикуван в изключително полезната сбирка на Венцеслав Начев и Никола Ферманджиев. Писахме да се знае. Приписки и летописи. С., 1984, с. 300.

[5] Хрониката на поп Йовчо е публикувана от Петко Славейков в: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, 2 и 3. С., 1890. Вж. и *Начев, В.* и *Н. Ферманджиев.* Цит. съч., 228–299.

[6] София, 1969.

[7] *Хайтов, Н.* Родопската история в някои статии и книги на проф. П. Петров. — В: Исторически преглед. 1977, 2, 103–105; *Петров, П.* Предизвикан отговор. — В: Исторически преглед, 1977, 2, 108–109; *Кузманов, Г.* Исторически документ ли е Историческият бележник? — В: Родопи, 1977, 11, 26–27; *Маринов, П.* Истини и заблуди. — В: Родопи, 1977, 11, 30–32.

[8] *Маринов, П.* Цит. съч.

[9] *Fedalto, G.* Hierarchia Ecclesiastica Orientalis, vol. 1, Patriarchatus Constantinopolitanus. Padova, 1988.

[10] Литературата върху османските тахрир дефтери постоянно расте, както и употребата им в историческите изследвания. Тук ще споменем само детайлния увод в *Inalcik, H.* Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid. Ankara, 1954; *Idem.*

Daftar. — В: EI²; Beldiceanu-Steinherr, I. — N. Beldiceanu. Règlement ottoman concernant le recensement (première moitié du XVIe siècle). — В: Südost Forschungen, 37, 1978, 1–40, с превод и факсимиле на османска инструкция как се подготвя тахрир дефтер. *Lowry, H.* Ottoman Tahrir Defterleri as a Source for Social and Economic History. Pitfalls and Limitations. — В: *Idem.* Studies in Defterology. Istanbul, 1992, 3–19; *Cvetkova, B.* Ottoman Tahrir Defters as a Source for Studies on the History of Bulgaria. — В: Archivum Ottomanicum. VIII. 133–214.

[11] Вж. Опис на тимарски регистри, запазени в Ориенталския отдел на Народната библиотека „Кирил и Методий". Ред. Б. Цветкова. С., 1970.

[12] НБКМ — Ориенталски отдел, ОАК 45/29, публикуван в: Турски извори за българската история, т. 2, ред. Н. Тодоров и Б. Недков. С., 1966, 161–299. Първоначално регистърът беше датиран от „средата на XV в.", но по-късно Страшимир Димитров успя да установи истинската му датировка на 1479 г.

[13] Вж. напр. *Андреев, С. и А. Велков, Водни знаци в османотурските документи.* Три луни, т. 1. С., 1983.

[14] Истанбул, BBOA, TD 70.

[15] *Schreiner, P.* Die byzantinischen Kleinkroniken. Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 3 vols., 1975–1979. Хроники 33 (79) и 55 (33).

[16] *Радкова, Р.* Обществената благотворителност на софиянци до Освобождението. — В: София през вековете, ред. Г. Георгиев и Б. Матеев. С., 1989, с. 179. Вж. *Цветкова, Б.* София през XV–XVIII в. — В: Пак там, с. 81, 85, която говори за „асимилаторската кампания на султан Селим I".

[17] За мюсюлманската реакция на падането на Гренада през 1492 г. вж. *Hasluck, F. W.* Christianity and Islam under the Sultans. Oxford, 1929; както и *Kiel, M.* Notes on the Turkish Monuments of Thessaloniki and Their Founders. — В: Balkan Studies 11, № 2, Thessaloniki, 1970, 122–156. Финансовите документи, споменати тук, бяха разкрити в новите архивни колекции: Nazaret Öncesi Evkaf Defterleri и Nazaret Sonrası Evkaf Defterleri, които покриват целия период от XVI до края на XIX в.

[18] *Hammer-Purgstall, J. von.* Geschichte der Khane der Krim. Wien, 1856. Вж. и *Inalcik, H. Giray* — В: Islam Ansiklopedisi, vol. 4. Istanbul, 1964, 783–789, с богата библиография.

[19] *Кънчов, В.* Македония, етнография и статистика. С., 1900. (*Второ издание от 1970*), с. 492. Повече вж. у *Иванов, Й.* Българските старини в Македония. С., 1931 (второ издание от 1970), 205–207.

[20] Запазени в библиотеката на Рилския манастир, вж. *Иванов, Й.* Български старини, с. 206; описани в: *Богданов, И.* Българската книга през вековете. С., 1978.

[21] През 1573 г. Крупник има 14 мюсюлмански домакинства, но християнската общност все още наброява 46 домакинства. Вж. Турски документи за историјата на македонскиот народ. Ред. М. Соколоски, т. 5. Скопје, 1983, 474–475. През 1619 г. според джизие регистър Ф. 159, а. е. 9, съхраняван в Националната библиотека в София, Крупник все още има три християнски домакинства. Следователно ислямизацията на това село няма нищо общо с ужасния султан Селим от 1512–1520, а е постепенен процес, който протича повече от век и най-вероятно е свързан със заселването на юруци от равнините на Солун. Регистърът от 1573 г. изобилства с данни за тях, особено в Дупница, района на Горна Джумая.

[22] *Кънчов, В.* Македония... 331–346.

[23] *Богданов, И.* Тринадесет века българска литература, ч. 1. С., 1983; *Петров, П.* Асимилаторската политика на турските завоеватели. С., 1962;

Същият. По следите на насилието. С., 1972; *Същият*. Съдбоносни векове за българската народност. С., 1972, и др.

[24] *Petkanova, D.* Quellen reinen Wassers. Eine Antologie bulgarischer mittelalterlicher Literatur. Berlin, 1979, 47–48, 208.

[25] *Димитров, С.* Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV–XVIII в. — В: Родопски сборник, Т. 1, 1965, 63–114.

[26] *Мутафчиева, В.* Към въпроса за статута на българското население в Чепинско под османска власт. — В: Родопски сборник, Т. 1, 1965, 115–127.

[27] *Тодоров, И.* Летописният разказ на поп Методи Драгинов. — В: Старобългарска литература, 16, 1984, 62–75.

[28] *Zeljazkova, A.* The Problem of the Authenticity of Some Domestic Sources on the Islamisation of the Rhodopes, Deeply Rooted in Bulgarian Historiography. — В: Etudes balkaniques, 1990, 4, 105–111.

[29] *Majer, H. G.* Das osmanische „Registerbuch der Beschwerden" (şikâyet defteri) vom Jahre 1675. Österreichische Nationalbibliothek Cod. mixt. 686, Wien: Österr. Akademie der Wissenschaft, 1984; *Грозданова, Е.* и *С. Андреев*, Фалшификат ли е летописният разказ на поп Методи Драгинов? — В: Исторически преглед, 1993, 2, 146–157.

[30] Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü, Dikmen, Ankara.

[31] За тази реформа виж по-подробно McGowan, Br. Economic Life in Ottoman Europe, Taxation, Trade and Struggle for Land, 1600–1800. Cambridge-London, 1981, 80–94. Все още полезна е и по-старата работа на *Nedkoff, B.* Die Gizya (Kopfsteuer) im osmanischen Reich mit besonderer Berucksichtigung von Bulgarien. Leipzig, 1942.

[32] Вж. например *Asdrachas, Sp.* Mihanismo tis agrotikis oikonomias stin Turkokratia. Athina, 1978; *McGowan Br.* Foodsupply and Taxation on the Middle Danube. — В: Archivum Ottomanicum, I, 1969, 384–385.

[33] За всички необходими детайли и за цялото земно кълбо вж. *Grove, J. M.* The Little Ice Age. London, 1988.

[34] Вж. също *Kiel, M.* La diffusion de l'Islam dans les campagnes bulgares à l'époque ottomane (XV–XIXe siècles). — В: *Panzac, D.* (ed). Les Balkans à l'époque ottomane. Aix-en-Provence, 1993, 39–53.

[35] *Ковачев, Н.* Местните названия от Севлиевско. С., 1961; *Barkan, Ö. L.* Türkiye'de imparatorluk devirlerinin büyük nüfüs ve arazi tahrirleri. — В: Istanbul Üniversitesi Iktisat Mecmuasi, 1940, II, 20–59, 214–247; *Idem.* Tarih Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi. — В: Türkiyat Mecmuası, X, 1953, 1–26; *Idem.* Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire Ottoman aux XV et XVI siècles. — В: Journal of the Economic and Social History of the Orient, I, 1957, 9–36; *Beldiceanu, N. et I. Beldiceanu-Steinherr.* Règlement ottoman concernant le recensement; *Cvetkova, B.* Ottoman Tahrir defters as a source for studies on the history of Bulgaria; *Güran, T.* Structure économique et sociale d'une region de campagne dans l'Empire ottoman vers le milieu du XIX siècle. Sofia, 1980; *Hunyadi, I.* Etude comparée des sources fiscales turques et hongroises comme base de calcul de la population. — В: Turcica, 1980, 125–155; *Kaldy-Nagy, G.* Der Quellenwert der Tahrir Defterleri für die osmanische Wirtschaftsgeschichte. — В: *Majer, H. G.* (ed.) Osmanische Studien zur Wirtschaft und Sozialgeschichte in Memoriam Vančo Boškov. Munich, 1986, p. 82; *Kiel, M.* Population Growth and Food Production in 16th Century Athens and Attica according to the Ottoman Tahrir Defter. — В: Bacque-Grammont J.-L. et E. van Donzel (ed.). Proceedings of the VI Cambridge CIEPO Symposium.

Istanbul-Paris-Leiden, 1987, 115–133; *Lowry, H.* The Ottoman Tahrir Defters as a Source for Urban Demographic History: the Case of Trabzon. Ann Arbor, Michigan, 1977; *Vasić, M.* Die türkischen Konskriptionbücher als Quellen für die Geschichte Bosniens und Herzegovina im 15. und 16. Jahrhundert. — В: Bacque-Grammont, J.-L. and E. van Donzel (ed.). Цит. съч.

[36] За XV и XVI в. използвахме преброяванията на населението и данъчните регистри, съставени от османската администрация — тахрир дефтери, съхранявани в Истанбул и Анкара. За XVII в. ни послужиха регистрите за поголовния данък, събиран от християните, съхранявани в Истанбул и отчасти в София, допълнени с регистрите за авариз-и диванийе ве текялиф-и йорфие, които обхващат и мюсюлманите. Всички тези извори са основани на броя на домакинствата, чиито размери и състав се изменяли с течение на времето. Единствено данните от 1873 г. в годишника на Дунавския вилает, Туна салнамеси, включват освен броя на домакинствата и този на мъжете за всяко село, което позволява по-сигурни заключения. Известно е, че българите и турците имат противоположни виждания за последствията от османското нашествие и господство на Балканите. Българската гледна точка е поддържана от: *Андреев, Й.* и *И. Лазаров*, Асимилаторската политика на османските завоеватели в Лудогорието. — В: Материали за миналото на Разградския край. Разград, 1985; *Гандев, Х.* Българската народност през XV в. С., 1975; Същият и др. Ислям и асимилаторска политика на османската власт. — В: История на България, т. IV, С., 1983, 54–61; *Димитров, С.* Мезрите и демографският колапс на българската народност през XV в. — В: Векове, 1973, № 6, 50–65; *Митев, Й.* Борбата на българския народ против асимилаторската политика на Високата Порта. — В: Военноисторически сборник, 5, 1983, 34–49; *Маринов, В.* Произход и историческа съдба на българското население в Лудогорието XIV–XIX в. С., 1988; *Петров, П.* Асимилаторската политика на турските завоеватели. С., 1962; *Същият.* По следите на насилието. С., 1972; *Същият.* Съдбоносни векове за българската народност. С., 1975. Турската позиция е отстоявана от: *Aktepe, M.* XIV ve XV Asırlarda Rumeli'nin Türkler tarafından iskânına dair. — В: Türkiyat Mecmuası, 10, 1951, 299–312; *Emecen, F.* XVI Asırda Balkanların Kuzeydoğu Kesiminde Iskân Tipleri ve Özellikleri hakkında Bazı Notlar. — В: V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve Iktisat Tarihi, Tebligler. Ankara, 1990. 543–550; *Gökbilgin, M.* T. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-i Fatihan. Istanbul. 1957; *Şahin, I., F. Emecen* and *Y. Halaçoğlu.* Turkish Settlements in Rumelia in the 15[th] and 16[th] Centuries. — В: The Turks in Bulgaria: the History, Culture and Political Fate of a Minority. Istanbul, 1990; *Yücel, Y.* Turkish Settlement in the Balkans and Its Consequences. — В: *Yücel, Y.* (ed.). The Turkish Presence in Bulgaria. Ankara, 1986, 15–37. и в известна степен от: *Barkan, Ö. L.* Osmanlı Imparatorluğunda Bir Iskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler. Part I. Istilâ Devirlerinin Kolonizator Türk Dervişler ve Zaviyeler. — В: Vakıflar Dergisi, II, 1942, 279–386.

[37] НБКМ, Ориенталски отдел — ОАК 45/29. Вж. Турски извори за българската история. Т. 2.

[38] *Kiel, M.* Mevlana Neşri and the Towns of Medieval Bulgaria. Historical and Topographical Notes. — В: *Heywood, C.* and *C. Imber* (eds.). Studies in Honour of Professor V. L. Ménage. Istanbul, 1994.

[39] *Kovačev, R.* Ein neuendecktes Timar-Register über Nord-Bulgarien aus dem spaten 15. Jahrhundert. —В: *Südost-Forschungen*, L., 1991, 235–244.

[40] През 1934 г. името на това историческо място, дотогава Сербеглий (или още Сърбеглий — бел. пр.), било променено на Яворец.

[41] Истанбул, ВВОА, ММ 11 и Анкара, TD 370.

[42] Истанбул, ВВОА, TD 416.

[43] *Orhonlu, C.* Osmanlı Imparatorluğunda Derbent Teşkilâtı. Istanbul, 1990.

[44] *Dudu, H.* Schafteuer und Schaftlieferungen Bulgarien zur Osmanischen Zeit. — В: Balkantürkischen Studien, Österr. Akad. der Wissenschaft., Phil.-Hist. Kl., 226, 1949, 103–107.

[45] Ankara, TKGM, KuK 58.

[46] *Nedkoff, B.* Die Gizya.; *Kaldy-Nagy, G.* Bevolkerungsstatistische Quellenwert des Cizye-Defter und der Tahrir — Defter. — В: Acta Orientalia Hungarica, XI, 1960, 259–269; *Kiel, M.* Remarks on the Administration of the Poll Tax (Cizye) in the Ottoman Balkans and the Value of Poll Tax Registers for Demographic Research. — В: Etudes Balkaniques, 4, 1990, 70–104.

[47] Подробните джизие регистри за областта на Селви, които използваме тук, се намират в архива в Истанбул, а описите иджмал, не така подробни и по-неточни, се намират в София.

[48] *Cvetkova, B.* Contributions à l'étude des impôts extraordinaires, avariz-i divaniye ve tekâlif-i örfiye, en Bulgarie sous la domination turque: l'impôt nuzul. — В: Rocznik Orientalisticzny, 1959, 57–65.

[49] ВВОА, ММ 14920.

[50] ВВОА, ММ 1466 от 1634/35 г.; НБКМ, Ориенталски отдел — ОАК 89/57 от 1638/39 г. и Ф. 179, а. е. 185.

[51] ВВОА, TD 775.

[52] Историкът Страшимир Димитров, с независими възгледи, достигна до същия извод за друг край на страната. Вж: *Димитров, С.* Демографските отношения и проникването на исляма в Западните Родопи и долината на р. Места през XV–XVII в.; Вж. и: *Zeljazkova, A.* The Problem of Authenticity of Some Domestic Sources on the Islamization of the Rhodopes.

[53] ВВОА, Kepeci, Mevkufat 2913.

[54] *Panzac, D.* La peste dans l'Empire ottoman 1700–1850, Leuven, 1985.

[55] *Ганев, Н.* Страници от историята на Севлиево. Севлиево, 1925.

[56] Положение, което откриваме и в други нови градове, в началото изключително мюсюлмански, като Сараево или (Татар) Пазарджик.

[57] *Draganova, S.* La production agricole, l'imposition fiscale et la différenciation sociale de la population paysanne dans la Bulgarie du Nord-Est dans les années 1860–70 du XIX siècle. — В: Bulgarian Historical Review, 1977, 2, 70–92; *Güran, T.* Structure économique et sociale d'une région de campagne dans l'Empire ottoman vers le milieu du XIX siècle.

[58] *Kiel, M.* Urban Development in Bulgaria in the Turkish Period. — В: *Karpat, K.* (ed.). The Turks of Bulgaria. The History, Culture and Political Fate of a Minority. Istanbul, 1990, 79–158.

[59] Салнамето дава броя на домакинствата и броя на мъжете във всяко селище. Предвид ограничената численост на мюсюлманските семейства по това време делът на мюсюлманите по селища варира в зависимост от това, дали се отчита броят на жителите или на домакинствата.

Превод: *Б. Алексиев* и *Р. Градева*

ИСЛЯМИЗАЦИЯ НА РАЙОНА НА ЧЕПИНО ПРЕЗ ВЕКОВЕТЕ (В ДОМАКИНСТВА)

	Istanbul T.D.77		Ist. TD.370		Ist. TD.498		Ankara Kuk 563		I	II	III	IV	Ankara Vakf 123		Istanbul Temettüat		Zahariev Opisanie	
	1516		1528		1570		1595		1633	1639	1641	1696	1712		1842		1865	
	Мюс.	Хр.	Мюс.	Хр.	Мюс.	Хр.	Мюс.	Хр.	Хр.	Хр.	Хр.	Хр.	Мюс.	Хр.	Мюс.	Хр.	Мюс.	Хр.
БАНЯ	4	50	4	63	31	96	42	69	93	85	75	15	118	4	200	0	350	0
ДОРКОВО	3	135	4	122	17	112	18	88	130	126	90	63	91	18	107	0	40	0
КАМЕНИЦА	0	100	0	88	5	127	5	53	120	120	90	62	0	55	(0	130)	0	140
КОСТАНДОВО	1	87	0	46	49	64	49	47	50	53	(40)	(10)	190	2	(210)	0	80	0
КОРОВА	0	46	0	70	3	55	1	45	70	70	70	31	115	2	116	0	40	0
ЛЪДЖЕНЕ	7	100	(8	90)	10	61	9	74	91	94	74	(15)	95	3	146	0	60	0
РАКИТОВО	6	85	12	90	78	126	92	96	45	45	40	11	189	12	248	(40)	80	40
Общо	21	603	28	569	193	641	216	472	599	593	479	207	798	96	1027	170	650	180
Процент на мюсюлманите	4%		5%		26%		31%						89%		86%		78%	

I = Ist. MM. 1529 джизие; II = MM. 14917 джизие; III = MM. 14982 джизие; IV = MM. 1272 джизие

* — *Бройката за 1696 г. са „нефер", включвайки също и неженени възрастни мъже*

Фиг. 1

Мюсюлманите
на Лъджене

(само първият ред).
Всички са обръщенци.

Начало на
християните.

Истанбул, ВВОА, TD 77 от 1516 г., с. 630
„С. Лъджене от нахия Чепино“

Истанбул, ВВОА, TD 77 от 1516 г., с. 624
„с. Ракитово, спадащо към Самоков от нахия Чепино"
(Подчертани от нас — скорошни обръщенци)

Мюсюлманите
на Ракитово
през 1516 г.

Начало
на ракитовските
християни.

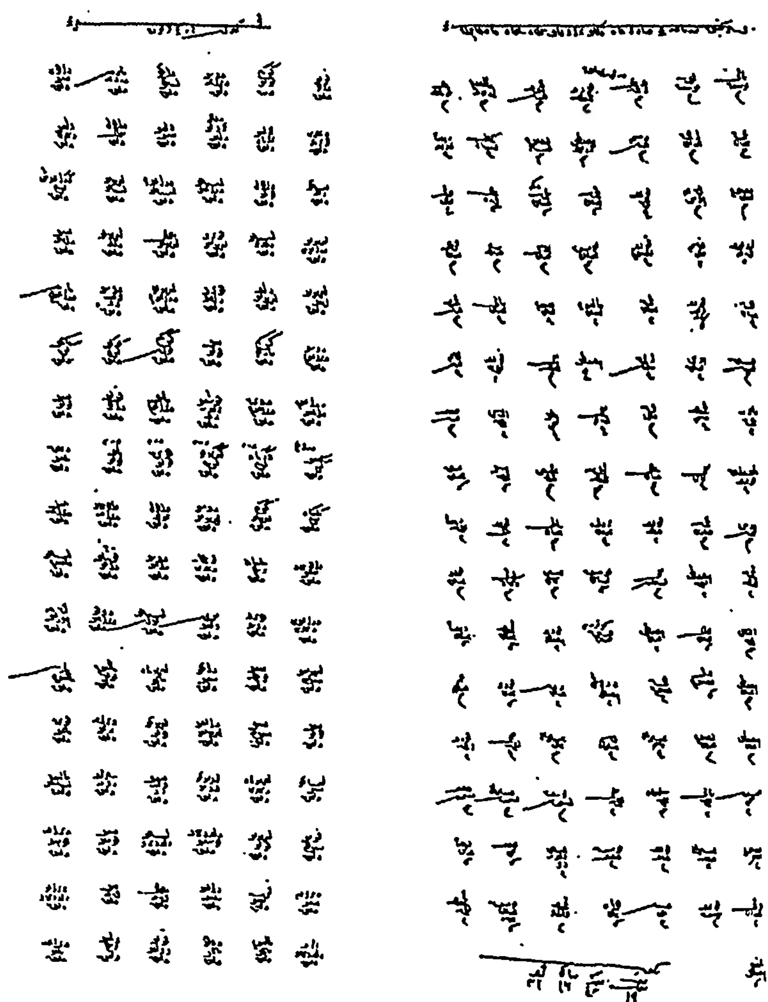
Дорковските мюсюлмани (нито един обръщенец първо поколение),

Дорковските християни.

Истанбул, ВВОА, TD 77 от 1516 г., с. 625.

„С. Дорково, спадащо към Самоков, нахия Чепино"

Процесът на ислямизация е току-що започнал. Всички три глави на домакинства имат бащи мюсюлмани, вероятно заселници отвън или стари местни обръщенци.



Истанбул, ВВОА, TD 498 от 1570/71 г., с. 324-325.

„С. Ракитово в нахия Саруханбейли [дн. Септември] от вакъфа на султан Сюлейман, нека бъде благоуханен гробът му!"

Отдясно са мюсюлманите на селото, отляво — християните.

Истанбул, ВВОА, TD 498 от 1570/71 г., с. 318.

„С. Костандово в нахия Саруханбейли, Вакъф на султан Сюлейман"

Мюсюлманите на Костандово през 1570 г.

ибн-Абдуллах, или обрьщенец, който няма баща мюсюлманин.

Начало на християните в Костандово, 1570 г.

Мюсюлманите
на КостандоВ

Християните
на КостандоВо

С. КостандоВо през 1570 г.

Истанбул, ВВОА, TD 498 от 1570/71 г., 318—319.

Процесът на ислямизация набира сила, 43% от населението на селото е Вече мюсюлмани, три четВърти от тях са наскорошни обръщенци.

станбул, ВВОА, MAD. 1272, джизие регистър от 1696 г.

ре: *Равнинното село Салахеддин-и кючюк, село на тюркски колонисти,* *пътя към българизирането.*

лу: *Християните на с. Дорково, нахия Чепино.*

Истанбул, BBOA, MAD, 1272, джизие регистър от 1696 г.

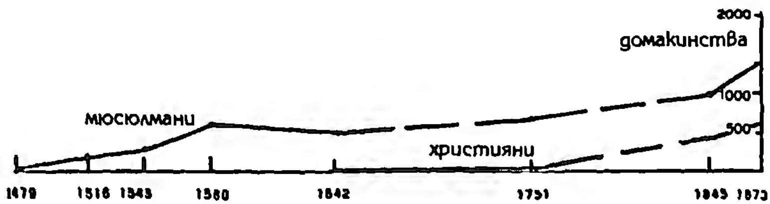
Горе: Християните в преди изцяло тюркско-мюсюлманското с. Шахинлер.

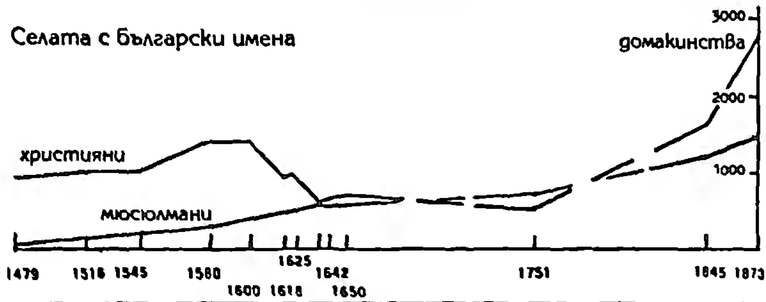
Долу: Оставащите християни на Ракитово в Чепино.

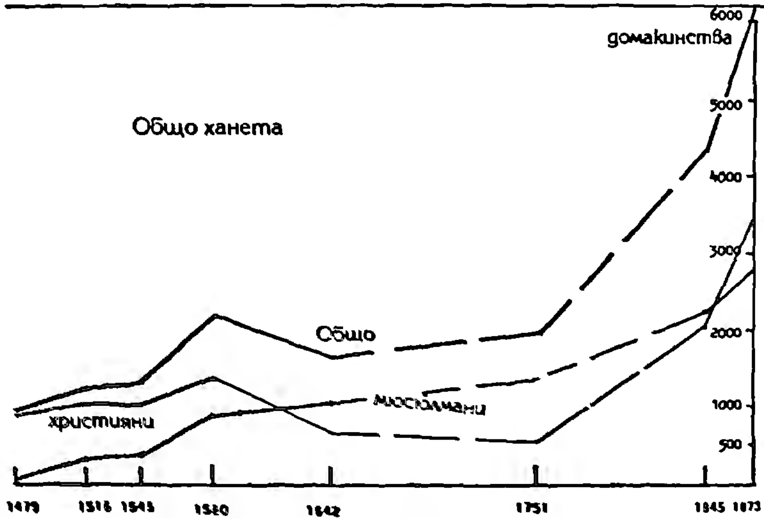
Анкара, TKGM, Vakf-i cedid 123, 1712 г.

Показан е краят на описа на главите на домакинства и неженени мъже в с. Дорково. Отляво е началото на с. Корово.
(Анкарският архив не разрешава фотокопия. Ние копирахме тази страница с прозрачна хартия и след това я фотокопирахме.)

КАЗА ХОТАЛИЧ СЕЛВИ







ДЕМОГРАФСКО РАЗВИТИЕ НА 13те МЮСЮЛМАНСКИ СЕЛА С ТУРСКИ ИМЕНА* В КАЗА ХОТАЛИЧ/СЕЛВИ (СЕВЛИЕВО) 1479—1873 г. (В домакинства)

№ на източника	I		II		III		IV		V		VI		VII		VIII	
Година на регистрация	1479		1516		1545		1580		1642		1751		1845		1873	
	М.	Хр.	М.	Хр.	М.	Хр.	М.	Хр.	М.	Хр.	М.	Хр.	М.	Хр.	М.	Хр.
Адилер (Идилево)	/		39	/	31^{2}	/	61^{7}	/	47^{1}	/	24^{3}	/	45	/	64	/
Али Факихлер	22	/	17	/	27	/	68^{3}	/	43	/	Мезра		/		/	
Акънджълар (Петко Славейков)	/		11	/	13	/	31^{1}	/	20^{1}	/	45^{2}	/	47	/	48	/
Чадърлъ-и баля (Сенник)	14	/	35	/	36	/	66^{3}	/	74^{2}	/	85^{6}	/	140	/	182	/
Чадърлъ-и зир	/		10	/	10^{1}	/	18	/	17	/	Мезра		/		/	
Дерели (Горна Росица)	/		8	/	6	/	30	/	38^{1}	/	115^{8}	/	114	/	125	/
Дикенлер	/		36	/	60^{3}	/	27^{1}	/	/		/		/		/	
Хадъмлар (Адамово, Янтра)	/		/		/		25^{1}	/	23^{3}	/	28^{1}	/	65	/	93	/
Хисар бейли (Яворец)	Мезра		6	/	20	/	26	/	25^{1}	/	21	/	45	/	63	/
Малкочлар (Буря)	/		28	/	30^{1}	/	54^{3}	/	81^{1}	/	51^{8}	/	150	/	190	/
Маненли	/		/		/		19^{4}	2	19^{5}	/	Мезра		/		/	
Мумджълар	/		/		/		13	/	3	5	Мезра		/		/	
Накъшлъ	/		/		/		46	/	18	/	Мезра		/		/	
Рахова	/		/		/		41^{1}	/	47^{2}	/	56	/	136	/	157	/
Селви (Севлиево)	/		18	/	20^{5}	/	44^{3}	5	57^{6}	12	260^{15}	41	437	479	551	668
Общо	36	/	208	/	253^{12}	/	569^{27}	5	512^{23}	12	685^{43}	41	1043	479	1316	668
Процент на обрыщенците	?				4.7%		4.7%		4.5%		6.%		?		?	
% на мюсюлманите	100%		100%		100%		99.5%		97%		94%		69%		66%	

М — Мюсюлмани; Хр. — Християни; Хисар бейли — оригиналното име на селището; (Яворец) — съвременното българско име (повечето от 1934 г.). Малкото число над броя на домакинствата показва броя на обръщенците към исляма в съответната година;

Източници: I — НБКМ, Ор. отд., ОАК 45/29 (Турски извори II); II — Истанбул, BBOA, MM 11; III — Истанбул, BBOA, TD 416; IV — Анкара, TKGM, KuK 58; V — Истанбул, BBOA, TD 775; VI — Истанбул, Kepeci — Mevkufat 2913; VII — Истанбул, BBOA, Temettüat Defterleri; VIII — Salname-i Vilayet-i Tuna, 6, 1290.

* През 1580 г. Рахова е изрично посочено като ново селище, което се е отделило от с. Дикенлер, което наистина показва рязък спад в населението. Рахова може да е мястото на изоставено средновековно българско село. Оттам и неговото славянско име въпреки изцяло турско-мюсюлманското му население.

ДЕМОГРАФСКО РАЗВИТИЕ НА СТАРИТЕ БЪЛГАРСКИ СЕЛА
В КАЗА ХОТАЛИЧ/СЕЛВИ (СЕВЛИЕВО) 1479—1873 г. *(в домакинства)*

№ на източника	I		II		III		IV		V	VI	VII	VIII	IX		X	XI	XII		XIII		XIV	
Година на регистрация	1479		1516		1545		1580		1600	1618	1625	1638	1642		1644	1650	1751		1845		1873	
	М.	Хр	М.	Хр	М.	Хр	М.	Хр	Хр	Хр	Хр	Хр	М.	Хр	Хр	Хр	М.	Хр	М.	Хр	М.	Хр
Бара	/	7	7	13	7^{2}	2	25^{2}	/	/	/	/	/	30^{3}	/	/	/	24	/	35	/	44	
Батошево	2	20	/	34	/	29	/	67	151	107	70	60	/	66	90	98	/	46	/	191		21
Бяла река	/	17	/	47	3^{3}	32	9^{3}	51	48	49	49	30	17^{9}	36	33	33	24	/	40	20	55	34
Бериево	/	40	/	60	/	80	2^{1}	100	66	30	28	20	11^{2}	18	18	20	5	30	/	53		
Богатово	1	51	2	65	3	50	8^{3}	82	65	39	52	22	15^{1}	28	14	14	44	2	46		52	
Дамяново	4	66	9	43	9^{2}	27	36^{2}	58	83	41	38	35	89^{12}	9	6	6	68	/	115		14	
Дебнево	6	119	18	51	18^{4}	51	40^{1}	96	61	70	71	50	121^{16}	38	45	45	117	/	169	53	1	1
Дебелчово	/	12	/	23	5^{1}	15	3^{2}	13	9	10	8	6	/	10	12	15	/	35	/	70		98
Добромирка	1	75	1	102	3	61	7^{3}	80	84	50	62	50	32^{14}	37	29	29	78	/	190		221	
Душово	5	21	1	29	2^{1}	27	11^{3}	39	40	20	23	5	22^{6}	11	10	8	21	/	35	20	52	
Гъбене	/		1	26	1	42	/	73	62	85	95	75	/	70	70	77	/	55	/	450		569
Госталица	/	55	4	44	/	66	1^{1}	87	61	40	42	27	/	50	50	63	/	40	/	145		199
Градище	/	5	/	5	/	5	1^{1}	5	8	5	7	10	/	15	17	22		50		80		1 1
Градница	2	76	2	79	4^{3}	44	8^{1}	95	77	38	42	30	38^{1}	48	39	39	40	30	103	59	118	67
Хирево	/	36	3	41	3^{2}	50	4	60	31	26	25	20	23^{12}	20	20	20	38	/	50		66	
Кормянско	6	35	3	50	3^{1}	55	14^{2}	64	41	11	13	15	51^{5}	/	9	9	60	/	70		5	
Крушово-и Баля	/	15	/	25	/	30	2^{2}	37	27	16	21	4	19^{3}	48	46	45	37	35	70	42	135	4
Крушово-и зир	/	10	/	24	3^{1}	25	5^{2}	35	38	40	40	32	13^{1}	40	40	42	20	352	7	50	8 града	
Каябаши (Здравковец)	/		/		/		/		/	/	/	/	/		/	/	/			97		118
Ловнидол	2	32	2	26	1^{1}	29	1	91	68	38	38	26	/	70	59	58	/	66	/	78		17
Малково	/	45	/	24	/	27	/	48	62	27	33	15		20	28	28	Мезра		/			
Млечово	/	36	/	46	/	50	/	60	58	38	38	40	/	15	10	10	/	35	/	67		316

ДЕМОГРАФСКО РАЗВИТИЕ НА СТАРИТЕ БЪЛГАРСКИ СЕЛА В КАЗА ХОТАЛИЧ/СЕЛВИ (СЕВЛИЕВО) 1479—1873 г. (В домакинства)

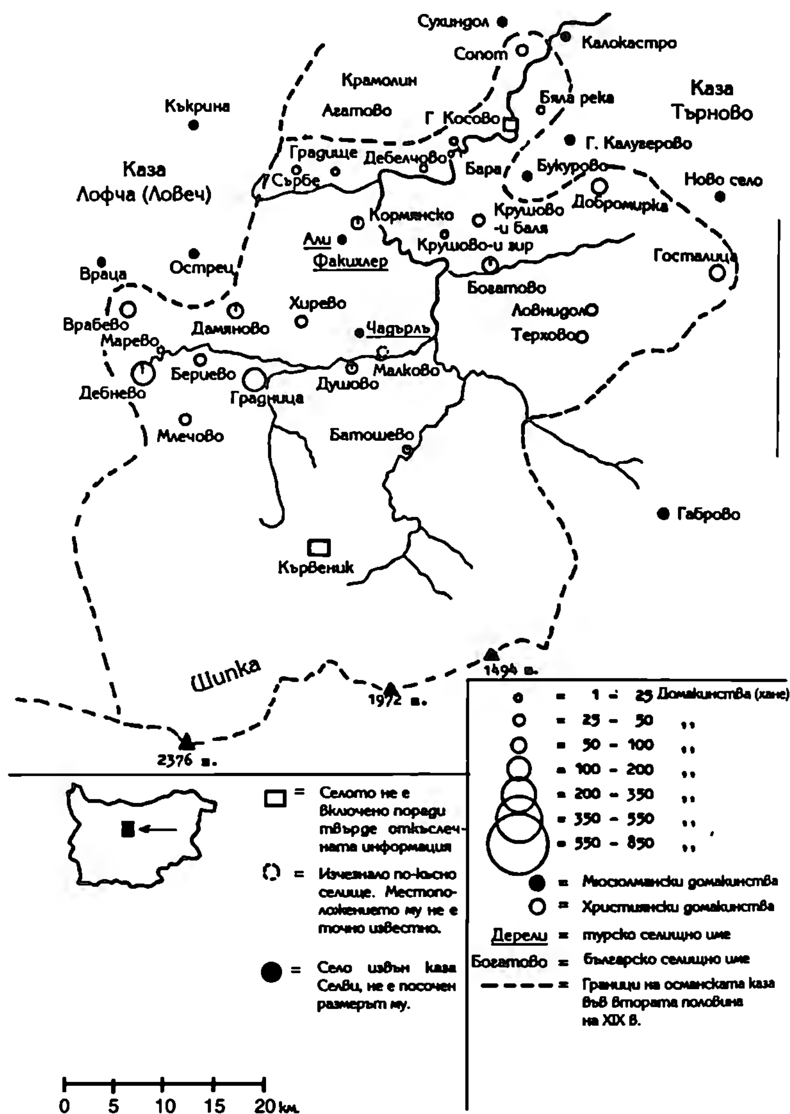
№ на източника	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV
Година на регистрация	1479	1516	1545	1580	1600	1618	1625	1638	1642	1644	1650	1751	1845	187[illegible]
Сърбе (Малки Вършец)	6 1	18 /	20^{2} /	22^{4} /	/	/	/	/	37^{2} /	/	/	28^{2} /	41 /	48 4[illegible]
Сопот	/ 41	1 39	/ 35	/ 53	82	52	40	20	/ 10	9	9	23^{3} /	25 /	27 /
Терхово (Доганджи)	/ 25	/ 22	2 20	5^{1} 16	25	13	19	11	20^{2} 10	10	10	30^{3} /	65 /	82 /
Врабево	/ 69	/ 80	/ 120	29^{2} 104	158	42	99	50	41^{4} 10	10	8	59^{6} 2	135 /	158 /
Йеникьой (Ново село)	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/ 64	/ 128	/ 704
Общо	35 909	72 999	85^{23} 972	275^{36} 1416	1405	868	925	617	580^{102} 654	646	680	716^{55} 525	1216 1603	1465 2769
% на мюсюлманите от цялото население	3.7 %	6 7 %	8 %	16 %					47 %			58 %	43 %	34 %
% на обрълценците към исляма		21 %	27 %	13 %					17 %			7.7 %		

Сърбе — старо име на селището; (Малки Вършец) — съвременно име на селището; М. — мюсюлмани, Хр. — християни; Малките цифри над броя на домакинствата посочват броя на новоприелите исляма за съответната година и място.

Източници: I — IV — като предишната таблица; V — Истанбул, ВВОА, ММ 14920; VI — НБКМ, Ор. отд., ОАК 89/57; VII — Истанбул, ВВОА, ММ 1466; VIII — НБКМ, Ор. отд., ф. 179, а.е. 185; IX — Истанбул, ВВОА, TD 775; X — НБКМ, Ор. отд., ОАК 93/26; XI — НБКМ, Ор. отд., НПТА XVII 5/22; XII — XIV — като VI — VIII от предишната таблица.

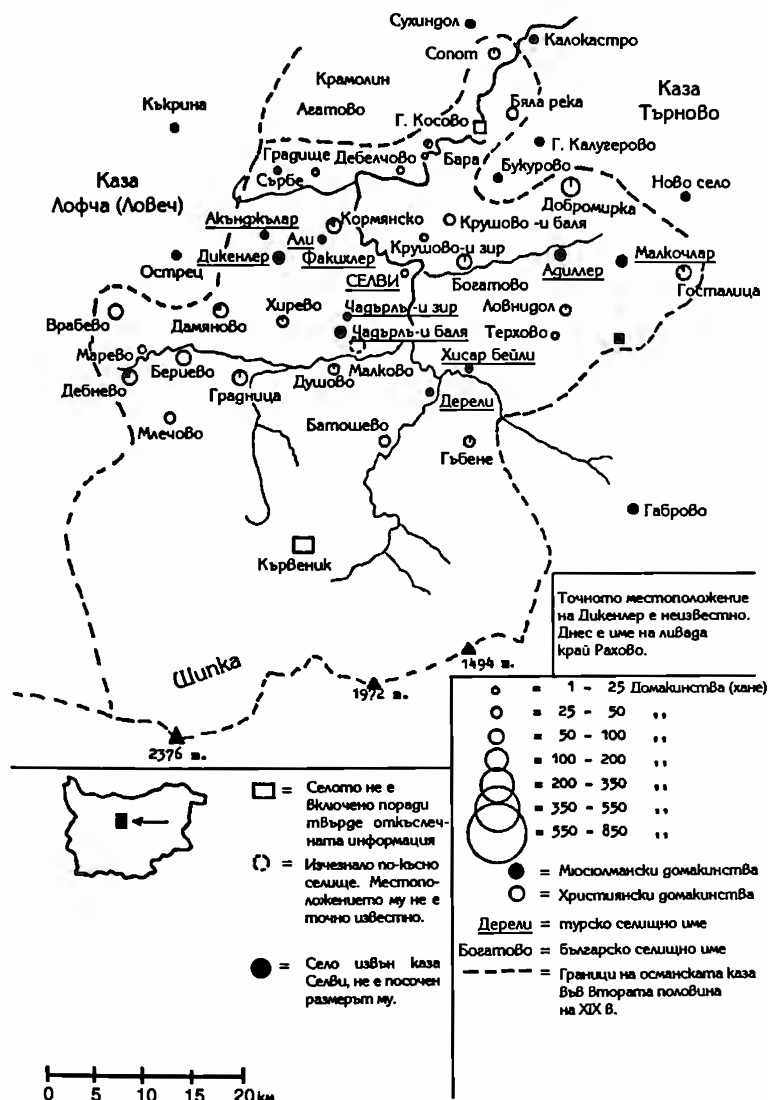
КАЗА ХОТАЛИЧ/СЕЛВИ (СЕВЛИЕВО) ПРЕЗ 1479 г.

Модел на заселване, размер и състав на населението



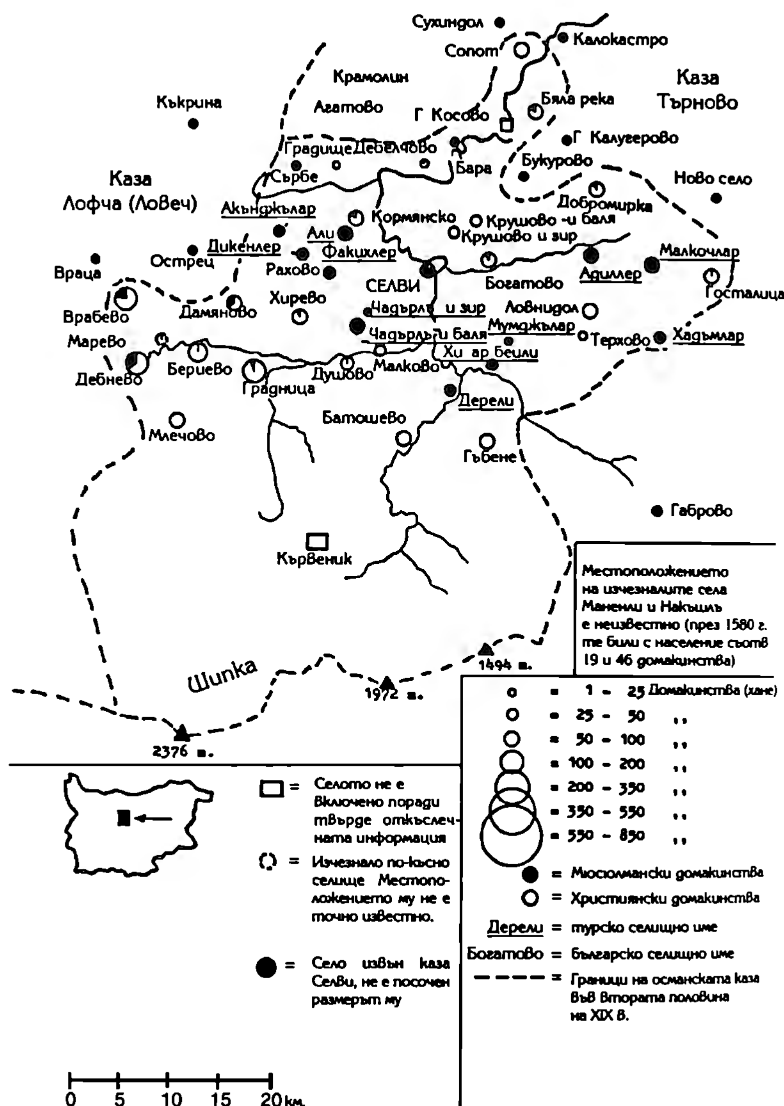
КАЗА ХОТАЛИЧ/СЕЛВИ (СЕВЛИЕВО) ПРЕЗ 1516 г.

Модел на заселване, размер и състав на населението



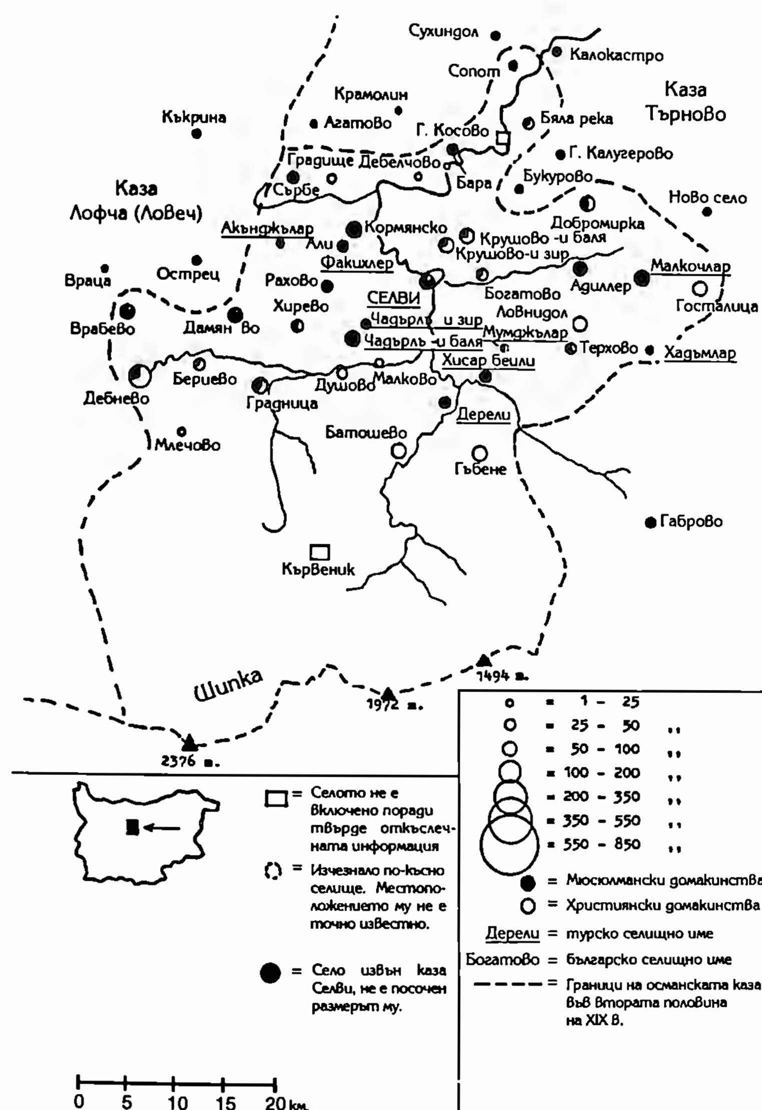
КАЗА ХОТАЛИЧ/СЕЛВИ (СЕВЛИЕВО) ПРЕЗ 1580г.

Модел на заселване, размер и състав на населението



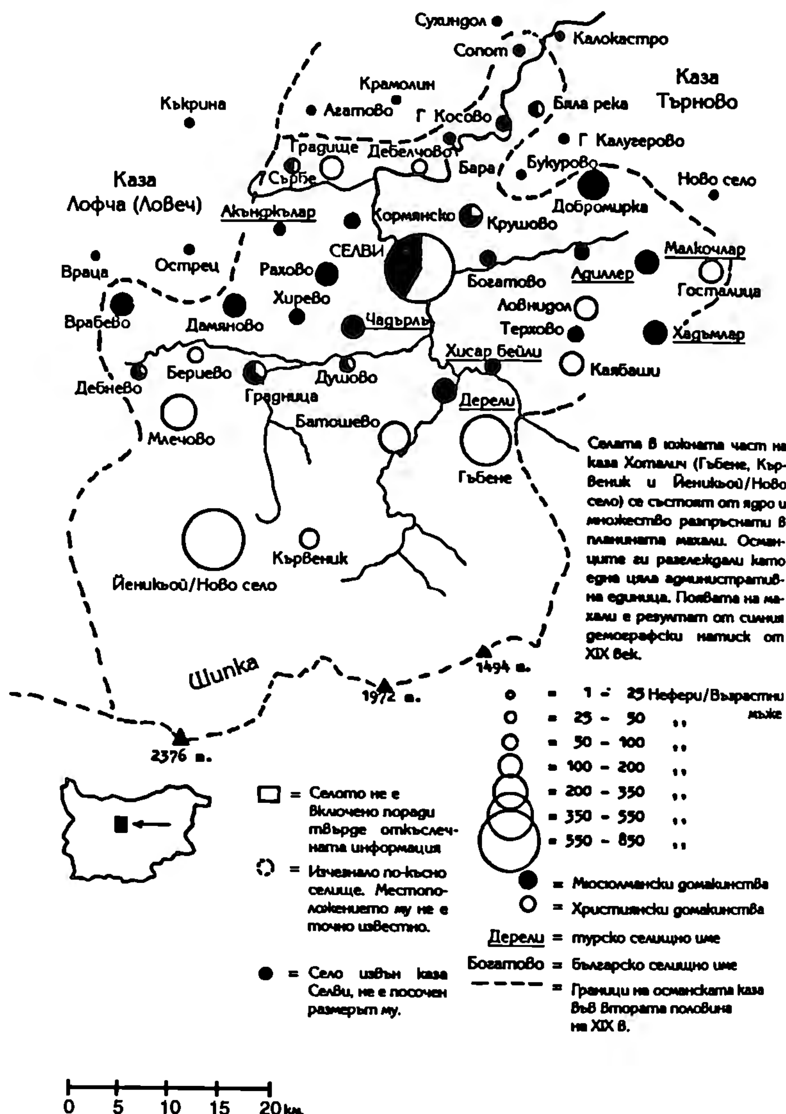
КАЗА ХОТАЛИЧ/СЕЛВИ (СЕВЛИЕВО) ПРЕЗ 1642г.

Модел на заселване, размер и състав на населението



КАЗА ХОТАЛИЧ/СЕЛВИ (СЕВЛИЕВО) ПРЕЗ 1873г.

Модел на заселване, размер и състав на населението



THE SPREAD OF ISLAM IN BULGARIAN RURAL AREAS IN THE OTTOMAN PERIOD (15TH–18TH CENTURIES): COLONISATION AND ISLAMISATION

Machiel Kiel

Summary

Despite the growing historiographic literature some of the most important events and phenomena in Bulgarian history of the last five centuries such as the partial colonisation of the land by Turks from Anatolia and especially the conversion of a part of the autochtonous population to the religion of the conquerors are still shrouded in mystery. In this study the author is aiming at revealing the specific features of the two interrelated processes in two areas in present-day Bulgaria — Chepino in the Rhodopes and the area of Sevlievo in Northern Bulgaria.

In the first part of the study the plausibility of the information concerning a forced mass conversion of Christian Bulgarians during the rule of Selim I contained in a range of domestic sources is subjected to close scrutiny. Particular attention is paid to the Story of Pop Metodi Draginov which is still very influential in moulding public opinion in Bulgaria regarding the ways Islam gained adherents. The information contained in these sources has been compared to the more neutral Ottoman population registers, preserved in the archives in Istanbul, Ankara and Sofia. The history of the conversion of the population in the Chepino valley is traced century by century removing any doubts regarding a forced Islamisation of local Christians commanded and directed by the Ottoman authorities. The Ottoman population registers show in an irrefutable manner that the Islamisation of the district was the result of a process stretching out over more than two centuries. A full century before the story of Metodi Draginov is supposed to have taken place half of the inhabitants of the villages of the district were already adherents of

Islam. The turning point, the time the Muslims became the majority, can safely be placed around the year 1640. We can discern two periods in which the process went at a quicker pace: the 1540–1560s, and around 1640. The slow and creeping process of Islamisation came to a halt sometime in the 18th century. The author draws the conclusion that the so-called "domestic sources" speaking of the forced mass conversion are fakes dating from the 19th and even 20th century, and compiled with other than scholarly purposes, a conclusion supported also by a number of outstanding Bulgarian scholars.

The second part of the study reveals the specific features of the Islamisation of another area in Bulgaria (the district of Sevlievo in Northern Bulgaria) where it was due to both colonisation of nomads from Anatolia and Islamisation of the local population. Various types of Ottoman population and tax registers from the archives in Istanbul, Ankara and Sofia permit the author to trace down the course of both processes and their correlation. In the end, he suggests that a third type should also be taken into account in the theories of the Balkan Ottoman towns, existing parallelly to those inherited from the pre-Ottoman Balkan states and those established by order from the central authorities. A good example of this third type is the town of Sevlievo emerging spontaneously in the middle of a furtile plain and at the crossing of five roads, founded by Turkic colonisers in the beginning of the 16th century and gradually attracting Christians from the surrounding villages.

ПРЕДСТАВИТЕЛИ НА МЮСЮЛМАНСКАТА РЕЛИГИОЗНА ИНСТИТУЦИЯ В ГРАДА ПО БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ ПРЕЗ XVII ВЕК

Стефка Първева

Религиозната институция в Османската империя обхващала областите на мюсюлманската доктрина и култ, правото, образованието, интелектуалния живот и социалните отношения. Голяма част от хората, които осъществявали функционирането на тази институция, били корпоративно обединени в групата на улемата. Често срещано в изследванията на тази общност е различното становище на авторите относно нейния обхват. В „тесния" смисъл на това понятие групата на улемата включвала кадиите, мюфтиите и мюдерисите, а в „широк" — хората, имащи своята професионална реализация в сферата на съдопроизводството, образованието (на ниво медресе, включително и учениците-студенти), на мюсюлманския култ (както служители в джамията и месджида, така и шейхове на теке или завие). Към тях била причислявана и корпорацията на потомците на Пророка. В зависимост от изследователската гледна точка улемата е представяна като твърде затворена, елитарна група или като общност с хетерогенна структура, в която присъствали почти всички нива на социалната йерархия в империята.

Хората, включени в корпорацията на улемата, били обединени от факта на тяхната по-висока или по-ниска степен на образованост (в зависимост от изпълняваните функции и заемания пост), както и от притежавания берат, по силата на който изпълнявали поверената им служба, или хюджет (в случая на потомците на Пророка),

потвърждаващ привилегированото им положение в обществото. Като „бератлии“ те принадлежали на една друга корпорация от по-висок йерархичен ред — тази на „аскерите“ с всички произтичащи от това последствия. Обединявали ги и целите на тяхната професионална активност — утвърждаване на властта на султана и разпространение на мюсюлманската религия и култура. Сравнени с останалите групи в категорията на „бератлиите“, представителите на религиозната институция в империята били в най-голяма степен посредници между масата от производители и централната власт, бидейки проводници на управленческата политико-религиозна доктрина на султаните и техния кръг.

Моделът на организация и функциониране на религиозната институция във всички нейни съставни звена се характеризирал с развитие и промени през вековете. За времето на изследвания период — XVII век, те са белязани от две основни тенденции.

От една страна, вътрешните и външни проблеми на империята, изразяващи се във финансови кризи, намаляване боеспособността на армията, частични неуспехи на бойното поле, появата на нови тенденции в отношенията между център и периферия, насочили усилията на султаните и тяхното обкръжение към укрепване на връзките в хетерогенното османско общество, залагайки на обединителната сила на исляма. Всичко това водело до увеличаване на позициите на представителите на улемата както в столицата, така и в провинциите.

От друга страна, подобно на военно-бюрократичния апарат групата на улемата била засегната от корупция и неимоверно разрастване на числения ѝ състав за сметка на нивото на нейните образованост и авторитет в обществото. Но без съмнение в борбата си за запазване на статуквото в баланса на структурните звена в империята тя останала онази сила, която играела водеща роля за налагане и разпространение на ислямския културен модел.[1]

Изследването си поставя за цел да очертае възможните контури — в техните количествени и качествени измерения — на групата служители, които осъществявали функционирането на различните звена на религиозната институция — юриспруденцията, образованието и мюсюлманския култ, както и присъствието на потомците на Пророка в града по българските земи през XVII в.

За да можем да достигнем до нивото на най-дребния детайл, предложен ни от изворите, ограничихме изследването си върху 6 от градовете, достъпни за изследване на базата на регистров материал. При избора е търсена тяхната различна функционална натовареност в зависимост от мястото им във военно-административната структура на империята:

— центрове на по-големи административни единици: еялет — Силистра[2] и санджак — Никопол;

— центрове на кази — Ловеч и Търново;

— центрове на вакъфи, създадени от частни лица — Плевен и Разград,[3] които в същото време са и центрове на кази.

Различната функционална натовареност на тези градове предполага и една от основните цели на изследването. Тя е насочена към разкриване на зависимостта между мястото на градския център във военно-административните структури на империята и присъствието, както и степента на развитие на различните звена от религиозната институция и респективно на представителите, които осъществяват тяхното функциониране.

Изследването на групата на улемата в посочените градове осъществихме, тръгвайки преди всичко от регистрации на населението, правени по различни поводи и за различни години на XVII в. Всички те са от колекцията на Архива на министърпредседателството (Башбаканлък) в Истанбул. Това са:

— муфассал (подробен) регистър на тимари, зеамети, хасове, мукатаи и чифлици на територията на санджака Никопол, който съдържа поименни описи на главите

на домакинства и неженените мъже, жители на градовете Никопол, Ловеч и Търново за 1022 г. от Хиджра (21.II.1613—10.II.1614);[4]

— муфассал регистър на приходи от вакъфски селища, който съдържа поименни описи на мъжете — глави на домакинства и неженените жители и на градовете Плевен и Разград за 1022 г. от от Хиджра;[5]

— муфассал регистри за събирането на данъците авариз-и диванйе и текялиф-и йорфие за 1052 г. от Хиджра (1.IV.1642—21.III.1643) с поименни описи на жителите, освободени или обложени със съответните данъци от градовете Никопол, Ловеч, Търново[6] и Разград;[7] за градовете Никопол и Силистра от 1109 г. от Хиджра (20.VII.1697—9.VII.1698);[8] и за Силистра от 1127 г. от Хиджра (7.I.1715—26.XII.1715).[9]

За останалите използвани документи от турските архивохранилища и Ориенталския архив на Националната библиотека „Св. св. Кирил и Методий" в София, от които сме черпили допълнителна информация, ще стане въпрос в хода на изследването.

Както става ясно, използваните документи предлагат информация за началото, средата и края на XVII столетие, което ни позволява да проследим динамиката на промените в изследваните структури.

И така споменатите в регистрациите служители от интересуващите ни сфери бяха сериозна индикация за функционирането на съответната институция (медресе, мектеб, кадийски съд, джамия, дервишки орден и пр.), както и за основни характеристики на обслужващата я група. Това даваше основанието да потърсим по-голяма пълнота в реконструираната картина, проследявайки зараждането и развитието на звената от изследваната институция в предходни времена, черпейки информация от друг тип извори и изследвания по повдигнатите въпроси.

Първият проблем, на който ще се спрем, е начинът, по който представителите на религиозната институция са представени от регистратора, подсказващ изис-

кванията на конкретното време и мястото им в провинциалната йерархия. Два са вариантите на отграничаване на „бератлиите", в това число и на изследваната група, от останалите жители на всяка махала. В регистрациите от началото на века те просто са изброявани в рекапитулацията на ниво махала или града като цяло, обединени единствено по професионален признак. В средата на века в Никопол и Ловеч например сме свидетели на рекапитулация от типа — „аскери", обединяващи всички „бератлии", от една страна, и „рая", от друга — т. е. налице е класическото разделение на османското общество. Използването на тази терминология търпи развитие и в края на века интересуващата ни група отпада от тази на „аскерите". Понятието „аскери" се употребява в неговия буквален смисъл и обединява йеничери, спахии, мустахфъзи и други, на служба и в пенсия в местния гарнизон. Хората, заети в областта на съдопроизводството, образованието и култа, както и местните благородници (сейиди) са регистрирани отделно, обикновено преди тях. Тези нюанси в начините на регистрация без съмнение отразяват промените, настъпили в структурните звена на османското общество, и произтичащите от това роля и място в живота на империята.

КАДИЙСКИ СЪД

Първа група обект на вниманието ни е тази, свързана с функционирането на кадийския съд в провинциалния град: кадии, мюфтии, наиби.

Като начало трябва да отбележим, че рангът на изследваните градове предполага назначаването на кадии с дневна заплата от 150 акчета.[10] Османският пътешественик Евлия Челеби прави някои корекции в това отношение. Посещавайки в 1651 или 1662 г. повечето от изследваните градове, той съобщава следното. Казите Плевен и Ловеч са със 150 акчета. Разград е станал цен-

тър на каза с пай от 300 акчета. Никополският кадия също бил с дневна заплата в размер от 300 акчета, като от нахиите той получава 5000 гроша. И най-сетне силистренският кадия, получавал 300 акчета, като понякога постът му бил отстъпван на молли с ранг 500 акчета. За кадията на Силистра Е. Челеби добавя, че нахиите и селата били все цветущи и богати, поради което нямало съмнение, че той си докарвал годишно по 30 кесии. По негово време кадията Мукъм ефенди дори получил 40 кесии имот, тъй като раята там била покорна и се подчинявала на свещения шериат.[11] По отношение на заплащането на кадиите бихме могли да добавим още няколко щриха.

Върху началните страници на арабски ръкопис със съчинения по граматика, датиран от XVII век, е запазен списък на кази в Румелия, както и техният ранг, изразен чрез заплатата на кадията. Сред тях фигурират само част от тези, които ни интересуват. Това са казите Разград с дневна заплата на кадията 300 акчета, Никопол и Силистра с по 150 акчета.[12] Не бихме могли да кажем чия информация е вярната. А може би и двата източника отразяват верни данни, отнасящи се за различни периоди на XVII в.[13]

И така в различните типове градове се очертават няколко варианта на представителство на споменатите функционери. Във връзка с това ще споменем, че през XVII в. всяко назначение на кадия следвало да бъде за две години, а неговият наместник — наибът, бил назначаван пожизнено и обикновено произхождал от местните жители.[14]

В началото на века (1613 г.) в момента на регистрацията в Търново и Разград не са регистрирани никакви представители на кадийската институция. В Плевен резидира наиб, наместникът на градския кадия. В Ловеч са регистрирани един кадия и един наиб. В Никопол кадиите са двама, като в рекапитулацията в края на града е изведен само единият. Това навежда на мисълта, че може би той е титулярът, а другият е никополски гражданин, вероятно изчакващ своето назначение[15] или из-

пълняващ функциите някъде другаде по провинциите на империята. Още повече, че той е регистриран с двамата си неженени синове и зет си.

Фактът на отсъствие на кадия — основната фигура в кадийския съд, на Плевен, Търново и Разград би могъл да се обясни с моментното оваканятяване на поста, в изчакване на новоназначеното лице. Не сме склонни да допуснем, че това е пропуск от страна на писаря, тъй като се сравняват едни и същи регистрации.

Освен тези основни действащи лица в сферата на съдопроизводството в Никопол присъства и фигурата на мюлязима. Това е лице, което е завършило образованието си в медресе системата, след което е влязло в списъците на кандидатите за служба, водени от двамата кадъаскери. Системата на мюлязимета била уредена по времето на Сюлейман Великолепни (1520—1566), след като натоварил шейхюлисляма Ебуссууд да състави основните правила за даващите и получаващите поста мюлязим. Правото за даване на мюлязимет било оценявано като голяма чест, с която са удостоявани най-изявените представители на улемата. Те от своя страна можели да удостояват с поста мюлязим определен брой студенти, завършили курса на обучение в медресе системата. Това ставало на определен интервал от време — веднъж на 7 години, макар че по-късно този срок не се спазвал стриктно. Раздаване на мюлязимети ставало и по специални поводи — възкачването на нов султан на престола, раждането на принц, голяма военна победа и пр.[16]

И така удостоеният с мюлязимет трябвало да направи два основни избора: първо, в коя част от империята предпочита да работи (европейската или азиатската) и в съответствие с това да се регистрира при съответния кадъаскер; и, второ — да направи по-съдбовния избор на типа кариера, която му давала различни възможности за израстване в йерархията. Изборът на поста на кадията му осигурявал по-добро заплащане в близка перспектива като кадия на касаба, но така си затварял пътя към високите държавни служби, освен

ако не успеел да се върне в медресе потока. Втората възможност била да избере службата на мюдерис и с годините, изкачвайки се по скалата на различните нива на медресето, евентуално да получи мевлевиет кадилък. От своя страна той му отварял пътя към най-висшия пост в йерархията — мюфтюлюка на Истанбул.[17]

В нашия случай никополският мюлязим Абас Челеби, син на Лютфи, вероятно е избрал кадийската кариера, тъй като е регистриран заедно с кадията на Никопол, при когото и стажувал.

Долу-горе по същото време (1617 г.) в София също стажувал мюлязим, който се явил в кадийския съд като свидетел на дело за разваляне на покупко-продажба на къща между две християнки.[18]

В по-късните регистрации на изследваните градове фигурата на мюлязима отсъства. През XVII в. системата на мюлязимета била засегната от корупция, в резултат от което броят на мюлязимите растял противно и за сметка на нивото на тяхната подготовка. Компрометирането ѝ предизвикало намесата на централната власт, която опитала да възстанови контрола си върху броя и качествата на хората, получаващи мюлязимети. В 1715 г. били издадени два декрета, с които се ограничавал броят на раздаваните постове и се въвеждало изискването кандидатът за мюлязим да отговаря на въпроси, свързани с възрастта му, с учителите, при които е бил подготвян, и съдържанието на неговото обучение.[19]

Както беше споменато, в изследваните градове, с изключение на Никопол, не се установява наличието на голям брой, нито дори на единични случаи на хора със статута на мюлязим. Причините за това биха могли да бъдат две: или промененият принцип на регистрация на населението от средата на XVII в. изключва възможността за отбелязвания от такъв характер, или въпросните градове не са тези, в които са предпочитали да стажуват бъдещите кадии и мюдериси.

В средата на XVII в. (1643) броят на регистрираните в някои от градовете представители на кадийската ин-

ституция рязко се променя. В Търново са записани седем кадии и един наиб на нахия, а в Ловеч четирима кадии. Никопол остава с двама кадии. В Разград отново не е регистриран кадия или наиб. Тук бихме могли да добавим информацията, която се съдържа в регистър за назначенията на кадии (рузнамче) от 1647 г., воден от кадъаскера на Румелия, според която след завършена процедура по изчакване в Истанбул на ново назначение постът е поет от кадия, по силата на берат с дневно заплащане от 300 акч.[20] За Плевен и Силистра не разполагаме с информация от авариз дефтери от 1643 г. Но що се отнася за Плевен, според данните на цитирания вече рузнамче регистър, става ясно, че след изтичане на срока на кадията Масуд на този пост е трябвало да бъде назначен Махмуд, а след него Ахмед.[21]

Тук възниква въпросът, дали това многобройно присъствие на кадии сред жителите на Търново и Ловеч е свързано с промяната на типа регистрация, или се констатира появата на ново явление за балканските провинции на Османската империя. В тази връзка трябва да споменем, че отдавна установен факт е неимоверното нарастване на броя на представителите на улемата през XVII в. Количествените измерения на настъпилите промени биха могли да се илюстрират и с данните за един друг провинциален балкански град — Йенишехир (дн. гр. Лариса). В 1682 г. сред градските жители там били регистрирани 12 кадии и 11 мюдериси.[22] Както сочат авторите на османските политически трактати от епохата, това нарастване ставало за сметка на нивото на тяхната подготовка и авторитета им в обществото. Признавайки, че състоянието на улемата е свързано с твърде важните дела на вярата и държавата, османските интелектуалци насочвали творческата си енергия към анализиране на създалото се положение и към търсене на възможните пътища за неговото преодоляване. Те констатирали, че старият закон бил нарушен и степента мюлязим се давала не на най-учените, а на тези, които можели да си я купят или се ползвали от

височайша протекция — хора „невежи и чужди". В скоро време те ставали кадии и мюдериси. И броят им дотолкова нараснал, че за едно място кандидатствали по 15—20 желаещи. Постепенно авторитетът на улемите и тяхното влияние сред народа били компрометирани. Ако преди никой не смеел да им противоречи и техните думи били приемани безусловно, то „новите" улеми не се радвали на същата почит и уважение. И тъй като авторите на тези трактати оценявали грижата за състоянието на кадиите — техния морален, образователен и имуществен статус, като едно от най-важните държавни дела, те смятали за свой дълг да предложат на суверена възможните пътища за решаване на проблема. А те според тях се състояли в регулиране на системата за даване на мюлязимет и стриктното спазване на закона, което ще рече, да не се дават повече звания, отколкото е указано, като ги получават само тези, които ги заслужават, и пр. По този начин за едно непродължително време, достойните хора щели да вземат връх над невежите.[23]

Без съмнение изследваните градове не правят изключение от имперския ход и тенденции на развитие. Но все пак ще потърсим и по-конкретни факти, за да обясним струпването на кадии в определени (не всички за рамките на нашето изследване) градски центрове.

В тази насока помощ би могла да ни окаже информацията, с която разполагаме за град Ямбол. В 1694 г. централната власт предприела нова регистрация на жителите от града във връзка със събирането на авариз и нузул от тамошното население.[24] Това се налагало поради факта, че някои от гражданите били починали, други преминали в групата на аскерите, трети били в движение. Ето защо новият дефтер трябвало да съдържа информация за техния статут, местонахождение, а за военните на заплата — дневното им възнаграждение и бойната единица, към която били зачислени, и пр.

Така разбираме, че четирима от ямболските жители са кадии. Първият от тях — кадията Абди ефенди е вре-

менно (muwaqqatan)[25] кадия на Кесрие (Костур, дн. гр. Кастория). Терминът muwaqqatan е част от терминологията, която съпровожда процедурата по назначаването на кадия, и означава, че той в момента изпълнява службата за определен период от време.[26]

Друг ямболски жител — Ибрахим ефенди в момента (hâlâ) е кадия на град Хаджиоглу Пазарджик. Третият — Али ефенди, в момента (hâlâ) е кадия на Егри дере (дн. гр. Крива Паланка). Не сме сигурни, че двата използувани термина — muwaqqatan и hâlâ, отразяват един и същи статус на действащия кадия. Затова ще представим още една възможност, която познавала практиката във връзка с изпълнението на кадийските функции. Това са случаите, когато кадията титуляр продавал на други лица правото да изпълняват неговите функции в казата. Красноречиви доказателства за това откриваме в сиджилите на Хаджиоглу Пазарджик (дн. гр. Добрич), където в 1738 г. например кадията преотстъпил на Мехмед Емин правото да води делата по разделянето на войнишките наследства. На следващата година кадията на същата каза предоставил на откуп всички дела в кадийството и тъй като кандидатите за службата били няколко, той поделил между тях полагащото му се по силата на берата време.[27]

И последният от цитираните ямболски кадии — сеийд Мустафа ефенди, е „баш бакал" и вероятно по времето на регистрацията се намира в Ямбол.

Този опис е направен през първата десетдневка на месец шевал.[28] Малко по-рано, през втората десетдневка на месец шабан,[29] е направена друга регистрация на града по повод на намаляването на ханетата на облагаемата рая, която съдържа само имената на данъкоплатците — жители на Ямбол.[30] Той е подписан и заверен от кадията на Ямбол — Карабаш заде Мехмед, — лице, различно от цитираните дотук кадии. Това означава, че изброените кадии са жители на Ямбол, но в момента са получили назначение в други градове, а действащият кадия вероятно не е ямболски жител.

В този смисъл можем да твърдим, че използваните авариз дефтери отразяват факта на постоянното местожителство на регистрираните мъже, мястото, където вероятно се намират техните имоти и семейства, а не моментното им местонахождение.

По аналогия би могло да се предположи подобна ситуация и за изследваните градове — най-вече за Търново и Ловеч. Регистрираните там кадии, изглежда, са постоянни жители на двата града. Възможно е, някои от тях да изпълняват някъде кадийска служба, други да са предоставили на откуп длъжността си, трети да изчакват ново назначение, четвърти да са активно действащи фигури в сферата на градската икономика. Изворите ни предлагат и още една възможност за интерпретиране на установения факт — ситуацията, в която кадията съвместявал едновременно няколко длъжности, при това в различни градове. Това е случаят на кадията Драмалъ Софу Мехмед ефенди например, който в 1620—1621 г. бил едновременно кадия на родния си град Драма, мюфтия на Серес и мюдерис в медресето „Селчук Султан" в същия град.[31]

В края на века за съжаление можем да проследим състоянието на нещата само в двата центъра на санджак и еялет — Никопол и Силистра.

В 1698 г. сред никополските жители са регистрирани един кадия и един наиб, като в рекапитулацията на града е изведен само наибът. Дефтерът е подписан и заверен от Али — кадия на Никопол, име, различно от това на регистрирания сред никополските жители — кадията Ахмед ефенди. Този факт отново ни навежда на мисълта, че регистрираните кадии били коренни жители на съответния град и най-вероятно тяхното присъствие не е свързано с функционирането на кадийския съд там. Докато постът на заместника на кадията — наиба, бил заеман по всяка вероятност от местни жители и поради факта на пожизненото назначение това лице фигурира в рекапитулацията сред функционерите от различните сфери.

По същия начин в Силистра в 1698 г. в рекапитулацията на града е изведен само един наиб — Юсуф Араб ефенди, а регистърът е заверен от Мехмед, кадия на Силистра, който не е регистриран сред местните жители. В по-късната регистрация на града — от 1715 г., е спазен същият принцип, с тази разлика, че тогава вероятно длъжността на наиба била вакантна, тъй като не е отбелязано лице, натоварено с тази служба. Дефтерът е заверен от Закария, кадия на Силистра.

На следващо място ще отделим внимание на другата важна фигура в кадийския съд — този, който имал задължението да дава правни консултации и издава фетви в случаи на спорни и неизяснени от шериата казуси, — т. е. мюфтията. По правило той бил назначаван на поста пожизнено. Разбира се, практиката познавала не едно или две изключения, за които ще стане дума по-късно.

До средата на века в изследваните градове не се упоменава наличието на мюфтия. От своя страна Е. Челеби, минавайки през повече от тях, твърди, че в Никопол, Силистра, Разград и Плевен имало мюфтии. За Ловеч той не споменава наличието на този пост, а град Търново за съжаление не посещава.[32]

Напълно възможно е, това да е така, без то да е засвидетелствано от анализираните извори по няколко причини.

В литературата е изказано съмнение дали до XVI в. османците са направили някакъв систематичен опит да обезпечат присъствието на мюфтии в различните градове на империята. Освен за Бурса и Одрин градът, за който има ранна надеждна информация за важен мюфтюлюк, е Амасия. Като мюфтия там бил назначен от султан Баязид II в 1483/84 г. Али Джемали със заплата от 30 акчета на ден. Когато малко по-късно (в 1486 г.) султанът построил в Амасия медресе, той постановил мюфтията в града да изпълнява и функциите на мюдерис. Като първи мюдерис бил назначен споменатият вече мюфтия на града Али Джемали. Това условие било стриктно спазвано до 1623/24 г. и с известни изключения чак до 1673/74 г.

Създавайки друго медресе, този път към джамията си в Истанбул, Баязид II постановил същото условие и за неговия мюдерис — т. е. че тази служба трябва да се изпълнява от мюфтията на Истанбул. Изглежда, със своите решения Баязид II създал модел на съвместни мюдерислици — мюфтюлюци, и това вероятно се превърнало в практика, тъй като примери за съвместяването на двете длъжности се срещат през целия XVI век.[33]

Подобни случаи се срещат и в градовете на Балканите за XVI и XVII в. Така в 1582 г. Пир Мехмед ефенди бил мюфтия на Разград и мюдерис в медресето на Мактул Ибрахим паша.[34] През юни 1636 г. била удовлетворена молбата на бившия кадия на Кратово — мевляна шейх Мехмед ефенди, да стане мюдерис в медресето „Хаджи бег" в Битоля с 50 акчета дневна заплата и мюфтия на същия град.[35]

Посочените примери потвърждават разпространяването на практиката, наложена от Баязид II, и в балканските градове. Най-вероятно тя не е повсевместно явление, а само възможен вариант на съвместяване на служби от представители на групата на улемата в провинциалния град. Тези примери ни дават основание да предположим, че отсъствието на самостоятелната фигура на мюфтия в изследваните градове до средата на XVII век вероятно се дължи на факта на многофункционалността на хората, притежаващи необходимия за постовете ценз, поради което функцията на мюфтия там е възможно да е била изпълнявана от действащия кадия или мюдерис.

Самостоятелната фигура на мюфтия в градовете, обект на нашето внимание, се появява, съдейки единствено от използваните регистрации, едва в края на века, и то в центровете на санджак и еялет. В Никопол (1698 г.) това бил Мехмед ефенди, ел-мюфти, а в Силистра (1715 г.) — Али ефенди — мюфти-и Силистра. В 1698 г. там резидирал негов заместник — Ахмед ефенди — каймакам-и мюфти-и ефенди. Този факт би могъл да се обясни с военната обстановка по северните граници на им-

перията. Зачестилите войни с Русия принудили османците да преместят временно центъра на еялет от Силистра в Узи (дн. гр. Очаков), близо до военните действия. Там се преместил и силистренският валия, а на негово място в Силистра оставал заместникът му, наричан мютеселим или каймакам.[36] Същото може би се наложило да стори и мюфтията.

За съжаление отсъствието на регистрации за всички изследвани градове от края на XVII в. не ни позволяват да установим дали изпълняването на функциите на мюфтия от отделно лице е факт само за центровете на санджак и еялет, или този процес е валиден и за останалите рангове градове.

МЕДРЕСЕТА И МЕКТЕБИ

На следващо място ще спрем вниманието си на образователните институции в империята и тяхното присъствие в провинциалния румелийски град.

Училищата от различните нива на османската образователна система били строени и поддържани от вакъфи. От вакъфски приходи били изплащани и заплатите на преподавателския състав. В повечето случаи от тези приходи били предвиждани и суми за издръжката с храна и облекло на учениците.

Началното образование децата получавали или от частни учители, ако произхождали от богати семейства, или в първоначални училища, наричани мектеб или мектебхане, муалимхане, дар-ут-талим. Традиционните предмети и методи на обучение в тях били еднакви в цялата империя.

Учениците били обучавани да извършват ритуални молитви, да рецитират части от корана, а в някои случаи получавали и елементарна грамотност. Обикновено текстовете били наизустявани механично, без да бъдат превеждани. По-важно било да се усвои точното възпроизвеждане на свещените думи, за които се смятало, че

притежават почти магическа сила. В хода на обучението се изучавала арабската азбука, за да бъде тя в помощ на учителя (муалим, ходжа, дерсиам) в процеса на наизустяване. Както в семейството, така и в мектеба децата били възпитавани в основните принципи на уважение и подчинение на възрастните и в дух на безпрекословно приемане на авторитета в лицето на учителя и преподаваното от него знание. Така че, завършвайки училищата от този тип, младите мюсюлмани получавали основни познания най-вече в областта на религиозната култура и етика, което ги подготвяло да заемат своето място в мюсюлманската общност.[37]

Следващите степени на образование в империята се получавали в медресета, които се различавали по своя размер, преподаватели (мюдериси) и значимост в зависимост от даренията, с които разполагали. Навсякъде в по-големите градове в османските провинции били създадени медресета. Най-многобройни и най-авторитетни естествено били тези в Истанбул, особено създадените от султаните Мехмед II, Баязид II и Сюлейман Великолепни. Именно в тях се обучавала висшата улема.

Медресе системата имала своя йерархична структура, като нивото на всяко едно медресе се определяло от заплатата на преподавателя — мюдерис.[38] С промяна в размера ѝ се променяла и степента на съответното медресе. Учениците от първите степени на медресе системата (вкл. еллили — с 50 акч. дневна заплата на мюдериса) се наричали софта или сохте. Получилите образование на това ниво можели да заемат постове на наиби, писари, служители на култа. Учениците от следващите, по-високи степени се наричали данишменди. След завършването на част или всички образователни степени те можели да избират между кариерата на военни или улеми (в качеството на кадии, мюфтии или мюдериси).

Учебната програма в различните степени на медресето предвиждала изучаване на граматика, лексика, реторика, богословски науки, правни науки — шериатско

право и мюсюлманска правна практика, рационални науки — астрономия, математика, география и пр. Не е съвсем ясно обаче каква част от обучението са заемали последният тип науки.

Медресетата можели да бъдат универсални — за подготовка на кадии, мюфтии и мюдериси, и специализирани. Последните били няколко вида: дар-ул-курра, в които се подготвяли служители на култа; дар-ул-хадис — за изучаване и тълкуване на преданията за живота на Мохамед; и дар-ул тибб висши медицински училища.

Освен това някои дервишки текета и завиета също изпълнявали образователни функции. Така например при мевлевиите („танцуващите" дервиши) можело да се получи макар и елементарно музикално образование и възможност за запознаване с поезията на великите персийски мистици.

След средата на XVI в. съобразно с настъпващите промени в османското общество улемата се ориентирала повече към преподаването и изучаването на теология и право. Хората, които продължавали да се занимават с математика, астрономия или природна история и съставяли трактати в тези области на познанието, го правели по-скоро от личен интерес, а не в качеството си на преподаватели. Изследвания от такъв характер всявали смут сред улемата и лесно предизвиквали нейния гняв. Така построената по времето на Мурад III (1574—1595) първа османска обсерватория в Галата била разрушена по-късно по настояване на шейхюлисляма под претекст, че астрономическите изследвания носели лош късмет. Пътищата за проникване на европейското знание били спрени чрез забраната за внос на книги. До края на XVII в. останало забранено и книгопечатането в империята. Голям авторитет в обществото имали характерните за средновековието окултни „науки", които по това време в Европа постепенно били преодолявани. В Османската империя те се подхранвали допълнително и от популярната практика на суфизма в тази насока. С войнстващия си консерватизъм и ревност към нововъ-

ведения, целящи укрепване и разширяване на ролята на исляма, ученото съсловие се стремяло да запази интегритета на османското общество в десетилетията на икономически затруднения, военни неуспехи и смут в империята. В тази атмосфера то не можело да си позволи риска на една „интелектуална авантюра".

На второ място, образователната система от края на XVI в., също както и съдопроизводството, била белязана от корупция и неспазване на установените правила от страна и на учители, и на ученици. На мюдерислика се гледало повече като на източник на доходи. Постове на мюдериси често получавали не най-заслужилите и най-образованите, а тези, които имали близки роднински връзки с високопоставени лица или пък можели да платят на когото и където трябва. Тъй като не били в състояние да преподават, те често натоварвали с това свои заместници измежду завършилите медресета, известни като ходжи. Те именно успявали да поддържат образованието в медресетата на задоволително ниво, предотвратявайки пълния срив на системата през XVII в.[39]

Появата и развитието на османските образователни институции по българските земи съпътствали процесите на трайно установяване на новата власт. През XVII в. според достъпни данни там функционирали вече 98 медресета и стотици мектеби. Голямата част от медресетата били универсални, но наред с тях имало 13 специализирани за подготовка на джамийски служители и три за изучаване и тълкуване на хадисите. Съществували и медресета, свързани със мюсюлмански дервишки ордени, като тези в Ямбол, Охрид и другаде.[40]

И сега нека да проследим степента на разпространение на основните образователни институции в изследваните провинциални градове, следвайки информацията на достъпните ни извори.

Ще започнем с Плевен, тъй като завещателният акт (вакъфнаме) на техния създател ни очертава една по-детайлизирана картина. За съжаление не разполагаме с оригинала на документа, а само с неговия превод, напра-

вен от Д. Ихчиев. И със съзнанието за съществуващите съмнения относно точността му ще се позовем на данните, които той предлага за създадените в града мектеб и медресе.[41]

И така един от потомците на известния военачалник Михал бей — Гази Али бей, получил като мюлк по времето на Баязид II града Плевен и няколко близки села. Новият им собственик проявил инициатива за тяхното заселване и оживяване, след което ги превърнал във вакъф в 1495/96 г. Част от приходите от стопанската активност на жителите от вакъфските селища била предназначена за поддръжката на създадените от Гази Али бей в Плевен джамия, имарет, медресе, мектеб, завие и пр.

Що се отнася до условията на функциониране на медресето, то волята на завещателя била от средствата на вакъфа да се издържат ежегодно по 30 студенти (талебета), които ще изучават Корана и подробните му коментари, хадиса, шериата и други религиозни съчинения. Те трябвало да проявят старание и в едно непродължително време да усвоят материята, за да могат да станат достойни за проповеди и назидания, както и да пеят с мелодичен глас части от божествените молитви и славословия в джамиите и медресетата за спасение на духа на пророка Мохамед, за просвещаването на мюсюлманския свят, за разпространяването на исляма по цялата вселена, за здравето на живите преки наследници на завещателя на вакъфа и за спасението на душите на починалите техни предци.

По време на своето обучение студентите (талебета) трябвало да се хранят и обличат от приходите на вакъфа, като на всеки един от тях се отпускали дневно по 1 дирхем.

Мюдерисите в медресето следвало да получават месечни заплати от вакъфа — по 1 дирхем за всяка от лекциите, които изнасяли пред студентите. Освен мюдерисите в медресето вероятно трябвало да преподава и моллата ходжа, а неговата област била свързана с изуча-

ването на текстовете на Корана и свещените религиозни книги, за което получавал дневно по три дирхема.

Завещателят Али бей помислил и за издръжката на лекар (табиб), който да се грижи за здравето на ученици, преподаватели и останалия персонал на вакъфа, за което получавал дневно по 1 дирхем и още половин за храна.

Не са пропуснати и разходите (по 1 дирхем дневно), които били нужни за постелки и рогозки на учениците.

Наред с медресето Али бей създал и начално училище — мектеб. Преподавателите в него — ходжите, ангажирани с възпитанието на малолетните и на бедните деца, можели да живеят в сградите на вакъфа, както и да се хранят и обличат от приходите му.

Информацията, която е съхранена за мюдериси, преподавали в медресето на Гази Али бей и размера на техните заплати (20—25 акч.) за годините 1543/44 и 1567/68, го определя като медресе от най-ниска степен в йерархията — т. е. йирмили.[42]

Преподавател в това медресе бил и известният поет от XVI в. Пир Мехмед Заифи от Кратово. От неговите съчинения става ясно, че един от синовете на Али бей — Хъдър бей, продължил традицията на рода и построил в Плевен още едно медресе.[43]

През същия XVI век и други представители на фамилията се погрижили за създаването на начални училища в Плевен. От вакъфски опис от 1540 г.[44] е известно, че тогава са учредени вакъфи за издръжката на поне две мектебханета с по 2 акчета дневна заплата на муалима.[45]

Минавайки през града в 1662 г., Е. Челеби не пропуска да отбележи, че там има едно медресе, което е благотворително деяние на Али бей и чиито публични уроци били посещавани от учениците всеки ден. И още — в града имало 7 детски училища, сред които най-прочути били тези на Сюлейман бей и отново на Гази Али бей.[46]

Връщайки се към нашата регистрация от 1613 г., можем да кажем единствено това, че сред жителите на града откриваме 6 ходжи — вероятно преподавателите

в мектебханетата на града. Не бихме могли да добавим нищо повече за функционирането там на едно или повече медресета, тъй като сред плевенските мюсюлмани не е отбелязан мюдерис. Този факт не би могъл да се тълкува непременно, че медресето в момента не функционира. Както беше отбелязано по-горе, мюдерисът е назначаван за 1 година и поради това е в постоянно движение от място на място, търсейки училище от по-висок ранг и съответно с по-голямо заплащане.[47] Така че едно от обясненията за отсъствието на мюдерис във времето на регистрацията би могло да бъде моментното овакантяване на поста в изчакване на следващо назначение. Или пък временното западане на тази степен на обучение във вакъфския град.

За другия вакъфски център, Разград, бихме могли да очертаем следната картина. Условията на създадения от Ибрахим паша вакъф предвиждали в Разград да бъде изградено медресе. Вакъфски регистър от 1540 г. свидетелства, че за него, както и за джамията на завещателя, се изразходвали годишно по 68139 акчета от приходите на вакъфа.[48]

Според данни от различни десетилетия на XVI в. става ясно, че медресето в Разград променяло своя ранг. Назначаваните там мюдериси получавали дневни възнаграждения между 25 и 40 акчета.[49] Това ще рече, че медресето преминавало през степените: *„хашие-и теджрид“*, *„мифтах“* и *„кърклъ“*.

В 1575/76 г. кадията на Разград Мехмед Челеби освен титулярната си служба изпълнявал и тази на мюдерис в медресето на Ибрахим паша. А няколко години по-късно, в 1582 г., мястото на мюдерис било заето от мюфтията на Разград — Пир Мехмед ефенди. Така постепенно медресето преминало към степента „харидж еллили“ — т. е. с 50 акч. дневна заплата на мюдериса. И през 1652/53 г. с разпореждане на шейх-юл-исляма то било признато за медресе от степента „дахил“ — следващата по-висока степен в йерархията на медресе системата — отново с 50 акч. дневна заплата.[50]

На последно място ще добавим, че учредителят на вакъфа създал и начално училище към неговата джамия. Всички те, включително и една читалня благодеяние на Ибрахим паша, се споменават и от Е. Челеби.[51]

Връщайки се към нашите описи, бихме могли да добавим, че сред мюсюлманските жители на Разград имало достатъчно много хора, притежаващи необходимите знания, за да преподават в началните училища (мектеб). В 1613 г. това са 4 муалими и 4 ходжи. В същото време някои от тях са и джамийски служители — имами, кайъми, четци на текстове от Корана (джузхан). Единият от ходжите е и мютевелия. Ако се доверим отново на данните от регистрацията, бихме казали, че в 1643 г. началното образование там изглежда позападнало. Сред жителите на града са регистрирани само двама ходжи. Но за сметка на това явно медресето било действащо и трима разградски жители, наречени сохте, били сред обучаваните в него мюсюлмани.

Твърде ограничена е предварителната ни информация за медресетата и мектебите в Търново. Най-сигурни податки за съществувало там медресе е назването на една от мюсюлманските махали в регистрация на града от 40-те години на XVI в. — махалата „Джамията при медресето Емир сейид Халил кадъ".[52] Долу-горе по същото време — в 1540 г., е съставен подробен регистър на мюлкове и вакъфи на територията на Никополски санджак. На неговите страници след изброяване на част от вакъфите в Търново се споменава и едно медресе, което вероятно се намира в града и е свързано с кадията, чието име носи цитираната махала.[53] Информацията от този документ ни съобщава, че един мевляна мюдерис трябвало да получава 23 акч. дневно, друг мюдерис бил с плата от 20 акч. дневно. Тук може би става дума за главен преподавател и негов помощник в медресе от най-нисък ранг от йерархията — хашие-и теджрид. Учениците, които трябвало да бъдат издържани според предвиденото във вакъфнамето, били девет на брой и тъй като

приходите не достигали, то вероятно те били само трима и получавали по 3 акч. дневно.

По археологични данни се твърди, че до джамията на Фируз бей също имало медресе.[54] Фируз бей бил виден военачалник и никополски санджакбей по времето на султан Мурад II, който притежавал мюлкови и вакъфски владения в Търновско. В 1435 г. той построил в Търново джамия, месджид, мектеб, създал имарет и пр. В приходите от вакъфите на Фируз бей, регистрирани в 1540 г., са предвидени средства за издръжката само на муалим — по 5 акч. дневно или 1800 годишно.[55] Така че до това време може да се говори само за съществуването на първоначално училище — мектеб, поддържано от вакъфските приходи на споменатия завещател. Не би могло да се каже кога е построено откритото при разкопки медресе към джамията на Фируз бей.

Същият вакъфски регистър от 1540 г. ни съобщава и за още един новооснован вакъф за поддръжка на месджид в махалата Касъм паша и муалимхане към него. От приходите на вакъфа се изплащали на муалима по 3 акч. дневно.[56]

През XVII в. и в двете използвани регистрации се среща махалата, назована „Медресе". В описа на търновските жители от 1613 г. фигурира само един ходжа или по-точно неговият син. За сметка на това в 1643 г. в Търново са регистрирани шест мюдериси и трима талиб-и илм. Тези факти ни дават право да предполагаме, че в средата на века в града са действали едно или повече медресета.

Що се отнася до термина талиб-и илм, то той означава човек, който се стреми към знанието, студент в медресе. Ако се доверим на информацията на Пол Рико от 60-те години на XVII в., то бихме могли да допълним, че „онези, които обичали книгите повече от другите, били наричани талиб улилми, т. е. обичащи философията. Но малцина от тях постигали някакви познания в истинския смисъл на думата, а ставали джузхан, т. е. четци на Корана за успокояване душите на мъртвите, завещали суми за тази цел."[57]

Предварителната информация, която имаме за другия център на каза, Ловеч, е, че през 30-те години на XVI в. е създаден вакъф на муалимхането и месджида на Мехмед Челеби чауш — мир-и миран на Румелия. Освен него в същия документ е споменат вакъф на муалимхането на Али Челеби, чиито приходи идвали от наемите на 13 дюкяна в Търново.[58]

В пътеписа си Е. Челеби (1662 г.) отбелязва, че в града съществували три медресета, а към Хункяр джамия и Кирпичената джамия имало и други малки медресета. Той добавя, че учените хора в Ловеч били малко, но пък децата, посещаващи 6-те начални училища, били много благородни и умни, тъй като запомняли всичко, което чуят.[59]

Данните от регистрацията от 1613 г. ни съобщават за наличието на двама ходжи и един талиб-и илм. А тези от 1643 г. потвърждават до голяма степен информацията на Е. Челеби, сочейки като жители на града четирима мюдериси, един муалим, двама ходжи и един софта. Не разполагаме с допълнителна информация, за да можем да кажем нещо повече за ловешките медресета.

Що се отнася до образованието на мюсюлманската общност в Никопол, то Е. Челеби ни съобщава за наличието там на първоначални училища — 20 на брой. Пътешественикът добавя, че тъй като имало много благодетели, всеки месец децата получавали от съответния вакъф определени порциони. Освен това всяка година им се давал по един кат празнични дрехи и подаръци.[60]

Използваните регистрации за центъра на санджак съществено допълват картината на образователните институции в града. Трайното присъствие на мюдериси през цялото столетие (поне в началото, средата и края му) дава основание да се предполага, че в Никопол е функционирало едно или повече медресета. За това говори и бройката на регистрираните там мюдериси. В началото на века той е един, в средата му — двама, а в края — трима. В 1698 г. в рекапитулацията на града е изведен и един талиб-и илм. А сред останалите жители е записан един йеничерин, който вероятно е решил да се

отдаде на друга кариера, за което обаче му трябвал съответният ценз. Може би по тази причина и той е сред учениците на едно от никополските медресета, заради което до името му е записана добавката — сохте.

Началното образование до 40-те години на XVII в. било поддържано от шест-седем ходжи, а в края на века от един. Това били хора, изпълняващи и функциите на хатиби, имами и мюезини.

За съжаление не сме в състояние да кажем много за историята и състоянието на образователните институции в центъра на еялет Силистра. Отново Е. Челеби е този, който ни съобщава за наличието на едно медресе и твърде много — 40 на брой, начални училища.[61]

Описите на града, които са ни били достъпни до момента, потвърждават функционирането на това медресе с регистрирането на един сохта сред раята-мюсюлмани (1698 г.) и един мюдерис в джамията на Иваз паша (1715 г.) и съответно по не повече от двама-трима ходжи. Възможно е в този град функцията на преподаватели в мектебите да е изпълнявана от представители на твърде многобройната колегия на джамийските служители, за които ще стане въпрос по-късно. Тук само ще приведем примера с Мехмед, син на Али, който в 1715 г. бил едновременно хатиб, имам и муалим в една от силистренските джамии. На трите служби той бил назначен с берат, по силата на който получавал дневно по 15 акчета.

ДЖАМИИ И МЕСДЖИДИ

На следващо място ще очертаем контурите на групата на служителите на култа. Ако ги наречем мюсюлмански свещеници, няма да бъдем точни във формулировката, имайки предвид смисловата натовареност на понятието за обозначаване на съответстващата им група в рамките на християнския култ. Това е, защото те не

били ръкополагани, не полагали клетва и можели да напуснат службата, когато пожелаели, за тях не съществувало условието за безбрачие и пр.

В йерархичен порядък служителите, които ръководели общата молитва в джамията и свързаните с нея ритуални практики се подреждали по следния начин.

Най-високото стъпало заемал хатибът — лицето, което поемало ръководството на петъчната молитва, произнасяйки две публични речи, наречени „хутба". С тях се възхвалявал Аллах, благославял се пророкът Мохамед, неговото семейство и сподвижници и най-сетне всички мюсюлмани начело с техния суверен. Упоменаването на името на султана означавало и официалното признаване на неговата власт. По силата на този факт хатибът се превръщал в официален представител на властващия султан, във фигура с политическо значение в хода на петъчната служба. По тази именно причина единствено той бил назначаван с декрет, наричан „хат-и хумаюн", подписан лично от монарха.

На следващо място в низходящ план стояла фигурата на ваиза. В неговите функции влизало задължението да произнася проповеди по въпроса на доктрината и морала след петъчната служба, по обяд или следобяд в другите дни от седмицата.

След него стоял имамът, без чието присъствие функционирането на джамията или месджида било немислимо. И тъй като на ден били произнасяни много молитви, то често джамиите разполагали с повече от един имам, за да се редуват.

Необходима фигура за осъществяване на мюсюлманския култ била и тази на мюезина, който с мелодичен глас трябвало да призовава богомолците за молитва. Освен това той самият също произнасял молитви и изпълнявал други помощни функции по време на петъчното богослужение.

На последно място в йерархията на джамийските служители стояли кайъмите — отговорници за прислужниците в джамията — чистачи, водоносци, пазачи на обувките и др.

В допълнение ще посочим и една група от хора, които изпълнявали помощни функции в хода на молитвата и съпътстващите я ритуали. Това били рецитаторите на Корана — хафъзи; четците на джузове от Свещената книга — джузхан, еджахан; четци на имената на дарители на храма и молитви за спасение на душите им — муарифи, и др.

Основните служители на мюсюлманския култ — ваизи, имами, мюезини, кайъми били назначавани от хората, контролиращи даренията, от които се изплащали техните заплати. Потвърждение на назначението си те получавали чрез документ (берат), издаван от императорската канцелария по препоръка на един от кадъаскерите в зависимост от местонахождението на джамията. Заплатите си получавали от приходите на вакъфи, посветени за издръжката на съответните молитвени домове, а в някои случаи и от държавната хазна. Размерът им бил съобразен както със заемания пост, така и с възможностите на съответните религиозни фондации или фиска.

Професионална подготовка представителите на мюсюлманския култ, особено хатибите, ваизите и имамите, получавали в рамките на медресе системата. За целта дори били създавани специализирани медресета — дар-ул-курра. За мюезините и кайъмите не било задължително да бъдат образовани в специално теологическо училище. За изпълнение на техните функции от значение било да притежават мелодичен глас или способности за организация и контрол на помощните дейности в джамията.[62]

И така присъствието на група на джамийските служители в провинциалния град е свързано естествено с култовото строителство и мрежата от мюсюлмански храмове там. На следващо място нейните представители били в най-голяма степен зависими от финансовото състояние на вакъфите, които поддържали съответната джамия или месджид и осигурявали заплатите на предвидените във вакъфнаметата религиозни служители.

Ето защо паралелно с представяне на данните за тази професионална група ще се стремим, доколкото позволяват достъпните ни извори, да очертаем и мрежата от култовите обекти в изследваните градове.

Започвайки с Плевен, ще споменем, че още създателят на вакъфа Гази Али бей построил там джамия. Както си му е редът, в завещанието си той се погрижил и за обслужващите я лица. Без съмнение е, че завещател от такъв ранг ще предвиди в джамията му да се чете петъчна молитва за султана (хутба) от единствено оторизираното за случая лице, наречено хатиб, със заплата от 4 дирхема дневно. За службата на имама били предвидени по 3 дирхема дневно и освен тях още по половин за проповед, която той трябвало да държи в петъчен ден. Гази Али бей изисквал темите на проповедите да се извличат главно от сурата „Фатиха" на Корана.[63] На мюезина се плащали по 3 дирхема дневно за това, че с мелодичен глас ще призовава богомолците по 5 пъти на ден. Във вакъфнамето е предвидена заплата (по 1 дирхем) и за още един служител в джамията, наречен муариф.[64] Това бил представител от колегията на религиозните служители, който преди петъчната молитва трябвало да рецитира имената на дарителите на джамията, т. е. да поддържа жива паметта за рода и неговите богоугодни деяния.[65]

Регистрации, правени по различни поводи от 30-те години и втората половина на XVI в., ни осведомяват, че в този период от представители на фамилията били учредени още няколко вакъфа, поддържащи месджиди в махалите на Плевен.[66] Освен това регистрация от 1579 г. съобщава за завършил може би вече строеж на още две джамии — на Сюлейман бей, потомък на рода с редица заслуги към вакъфа и на джамията Хадис(?) султан.[67]

Данните от регистрацията на населението от 1613 г. потвърждават наличието и на трите споменати джамии. Или по-точно три от мюсюлманските махали носят техните имена. Джамията на Гази Али бей е назована Джами-и шериф, т. е. тази, в която цялото население трябвало да участва в петъчната молитва.

Тези храмове (джамии и месджиди) били обслужвани в началото на века от 10 имами и 6 мюезини. Освен това в една от джамиите продължавали да се произнасят петъчните молитви за Пророка, султана и неговото семейство — сред мюсюлманите на града е регистриран и един хатиб. И той вероятно бил от групата, издържана от вакъфа на Али бейовата джамия. Средствата на този именно вакъф, изглежда, понамалели, тъй като предвидената, при това ниско платена длъжност на муарифа, поддържащ паметта за предците, останала незаета.

Култовото строителство в другия вакъфски център — Разград, било също така добре застъпено през столетията. Основният храм и тук естествено била джамията на Ибрахим паша, този, който завещал част от приходите на Разград (тогава село) и още три села за нейното поддържане. Надпис в джамията съобщава, че строителството ѝ останало незавършено от Ибрахим паша вероятно поради насилствената му смърт в 1536 г. в резултат от дворцови интриги. Тази стара сграда, изглежда, била разрушена и на нейно място била построена нова от Махмуд паша, завършена в 1616 г., както гласи същият този надпис, съставен от самия кадия на Разград — Мустафа.[68]

За строежа на джамията били отделени явно значителни суми от вакъфа и ангажиран добър архитект, тъй като резултатът впечатлил изключително много виделия какво ли не в своите пътешествия Е. Челеби. Той пише, че джамията била толкова великолепна, че в Румелия нямало подобна на нея, и освен това можела да се сравни с тази на Рустем паша в Истанбул.[69]

От списък на жителите на Разград от 1540 г. става ясно, че във вакъфнамето Ибрахим паша е постановил при петъчната служба да се чете хутба от хатиба на джамията. Освен това сред джамийските служители наред с имама и мюезина, фигурирали и един муариф, няколко четци на джузове, един кайъм. Сред жителите на Разград имало и няколко лица, знаещи Корана наизуст —

хафъзи и техни ученици, които също имали своето място в хода на молитвите в джамията.[70]

Към средата на XVI в. в Разград били построени още две джамии — на Ахмед бей и Бахрам бей, както и няколко по-малки молитвени домове — месджиди.[71]

В началото на XVII в. тези обекти на мюсюлманския култ разполагали общо с един хатиб (без съмнение в джамията на Ибрахим паша), четири имами, пет мюезини, три кайъми (явно за всяка джамия по един), двама четци на текстове от Корана (джузхан), единият от които го знаел наизуст, бил хафъз.

Ако се съди по наименованието на махалите, до 1642 г. в Разград имало още една джамия — тази на хаджи Мехмед бей, която фигурирала като месджид в предходната регистрация. Джамийските служители с изключение на хатиба променили бройката си — имамите са трима, мюезините стават осем, а кайъмите двама. Не са регистрирани вече рецитаторите на Корана. През целия период до средата на XVII в. не се открива и фигурата на четеца на имената на учредителя на вакъфа и неговите потомци.

Каква била картината в старата българска столица Търново. Според твърде късни и несигурни свидетелства на възрожденски българи от града завоевателите превърнали една от църквите на Царевец в джамия. Местното предание съобщава, че това била една от двете църкви — „Света Петка“ или „Възнесение Господне“. В тези късни свидетелства може би има някаква истина, тъй като чак около 40 години след завоеванието в Търново било предприето строителство на нова джамия.[72] Това станало по волята на един от първите учредители на вакъфи в града — Фируз бей. С негови средства в 1435 г. била построена джамия и още два месджида — в кервансарая и в чаршията.[73]

Достъпните ни извори позволяват да установим, че до 40-те години на XVI в. в Търново имало поне три или четири джамии и около единадесет месджида.[74] Те били обслужвани от една доста голяма група имами и

мюезини, получаващи дневна заплата от 1 до 4 акчета в зависимост от възможностите на вакъфа. Точно те — възможностите, били по-значителни, когато става въпрос за фондацията на Фируз бей, плащаща на имама на едноименната джамия 5 акчета и по 1 акче на седем души хафъзи. Естествено рангът на учредителя на вакъфа предполагал в неговата джамия да се чете петъчната молитва за султана, което ще рече, че той предвидил разходи, съответстващи на поста — по 7 акч. дневно, за хатиб.[75]

Преминавайки в XVII в., ще споменем твърденията на Хаджи Калфа, че градът имал вече осем джамии, и тези на П. Б. Бакшев, че те наброявали седем. И двамата са посетили града по почти едно и също време — 40-те години на века.[76]

Използваните регистрации ни описват служителите в молитвените домове, без да ни помагат да възстановим тяхната мрежа. И така в началото на XVII в. в петъчния ден хутба се е чела в две търновски джамии — на Фируз бей и на Ферхад [бей]. Освен това една от джамиите разполага с кайъм, друга (или пък същата) с муариф. Освен тях службата в мюсюлманските храмове била възможна благодарение на единадесет имами и десет мюезини.

Към средата на XVII в. вече не две, а три търновски джамии имали хатиби. Но пък броят на имамите и мюезините рязко спаднал (на по пет от всяка група). Вакъфите престанали да поддържат кайъми и муарифи.

В другия център на каза, Ловеч, издигнати в йерархията мюсюлмански благодетели също се погрижили да построят джамии и месджиди. В регистър на мюлковете и вакъфите в санджака Никопол от 1540 г. се споменава джамията на султан Мехмед хан. Освен това са описани и вакъфите на месджидите на Мехмед Челеби Чауш, мир-и миран на Румелия, на Абаджи Муслихеддин, на Хаджи Мехмед и на Мевляна Абдуррахман Кадъ.[77]

Е. Челеби изброява в Ловеч общо тридесет молитвени дома, седем от които джамии. Тези, които си заслу-

жавало да бъдат отбелязани на страниците на неговия „Пътепис“, били „Кирпичената“, „Буберовата“, „Орта“ и „Ата“ джамия.[78]

В описите на населението от 1613 и 1643 г. част от махалите носят имената на споменатите месджиди и освен тях на „Джами-и шериф“, „Джами-и атък“ и „Джами-и джедид“.

Вакъфите на някои от джамиите в Ловеч явно били с добри приходи, тъй като в две от тях в 1613 г. имало хатиби. Освен това в града имало шест имами и трима мюезини. За първи път в Ловеч от началото на века се наблюдава съвместяване на няколко функции от представители на колегията на джамийските служители. Един от хатибите там изпълнява и службата на имам.

Към средата на века професионалният кръг на групата се разширява както с рязко увеличаване на техния брой, така и с появата на фигурата на ваиза — трима на брой. Ще припомним, че това били хора, които имали задължението след петъчната служба, както и по обяд или след обяд в другите дни от седмицата да държат проповеди най-вече по въпросите доктрината и морала. Освен това хатибите в Ловеч са вече трима, имамите девет, а мюезините седем.

И най-сетне какво е присъствието на тази професионална група в центровете на санджак и еялет.

В Никопол, както сочат данните, съобразно с изискванията на неговия ранг, на потребностите на производителното му мюсюлманско население, на големия гарнизон и администрация се наблегнало твърде много на култовото строителство. Посещавайки града през 1640 г., П. Б. Бакшев съобщава за наличието там на седем големи джамии от бял камък.[79] Е. Челеби от своя страна (1651 г.) сочи общо двадесет и шест мюсюлмански храма — джамии и месджиди, като в осем от тях се четяло хутбе. В крепостта се намирала джамията „Йълдъръм Хан“, която била стара, покрита с керемиди, а минарето ѝ изградено от тухли. В градската част извън крепостта голяма и посещавана от много богомолци била джамията

„Шах Мелек" с мраморно минаре, толкова великолепно според пътешественика, каквото нямало дори в Истанбул. Други джамии, които спрели вниманието на Челебията били тази на Кятиб Бали (от 1404 г.), на Кадъ Иваз (от 1641 г.), Ески хамамската, на Челеби Ефенди и др.[80] В Никопол били построени и голям брой месджиди, дали имената на много от градските махали.[81]

Всички тези култови обекти били обслужвани от многоброен персонал. В началото и края на века градът разполагал с по трима хатиби, а в средата му дори с четири. Точно тогава в регистрацията от 1643 г. се появяват и професионалните проповедници — ваизите, — двама на брой. В края на века тяхната бройка се увеличава с един човек, но всъщност това се дължало на съвместяването на длъжностите на ваиза и хатиба от един от тях.

Вакъфите на старите или тези на новопостроените джамии в града трябва да са подобрили финансовите си възможности, за да издържат освен споменатите проповедници още и появилите се в средата на века двама, а в края му шестима кайъми и още три четци на джузове от Корана.

Бройката на имамите, както може да се предположи, е доста голяма, но прогресивно намаляваща през столетието (от 19 на 16 и 12). Обратно на тях, нараствал броят на мюезините (от 7 на 13 и 21).

В края на века се появява и фигурата на дуагуй. Това било лице, което имало задължението да произнася молитви в джамиите след служба, при мевлуд (рождения ден на пророка Мохамед), по лични поводи като сватби, сюнет и пр. Освен това негов ангажимент било и произнасянето на молитви към бога при събирания на мюсюлманската общност, свързани с държавни дела, при церемониални поводи и др. Тези служители се срещали най-често по крепостите в граничните райони, потвърждение за което е и нашият случай. Те се назначавали с берати и получавали редовни заплати от държавното съкровище.[82] Дуагу-

ият на Никопол — Хюсеин, освен с получаваната заплата се издържал и с риболов, бил кенарджи.

Своето най-голямо представителство групата на джамийските служители имала в Силистра. В 1651 г. Е. Челеби говори за седем джамии и няколко месджида. В силистренската крепост се намирала „малката, но хубава джамия с дървено минаре „Йълдъръм Хан". Там според използваните регистри бил построен и месджид на Муса бей. Другите храмове, които пътешественикът намерил за нужно да спомене, били джамията „Куршунлу", построена от везира Синан паша, „Старата джамия", „Мехкеме джамия", „Пазар-ери" и „Хараджи".[83] В регистрациите от 1698 г. и 1715 г. се споменават поне 12 джамии и 8 месджида.[84]

Картината на съществуващите в Силистра типове молитвени домове — джамии и месджиди, се обогатява и от наличието там на т. нар. мусала или намазгях. Това били специално подбрани и устроени места за обредни молитви на открито. И тъй като подобен култов обект откриваме само в Силистра, то ще си позволим да се спрем по-подробно на този тип мюсюлмански храм.

В ислямския свят съществували два типа мусала. Първият бил предназначен за провеждане на обща молитва на всички мюсюлмани от града по времето на двата байрама; вторият тип били тези, разположени покрай големи пътни артерии, в които многобройните пътници на групи или самостоятелно можели да извършват своя намаз. На Балканите бил разпространен само първият тип мусала. Сведения за съществуването им по българските земи са запазени за градовете Силистра и Варна. В останалите части на Балканите мусала съществувала в Атина, Белград, Баня Лука, Прищина, Ниш и другаде.[85]

Освен за молитва през дните на двата байрама мюсюлманите от града се събирали в мусалата и да отправят молитва за дъжд. Пак там те си вземали сбогом с поклонниците, тръгващи за Мека.[86]

Много често мусалата и лицата, които били свързани с нейното функциониране, били поддържани от при-

жодите на вакъф. Наред с тях обаче съществували и държавни мусали. Те, изглежда, били изграждани със средства на градските жители, а държавата поемала издръжката на хатиба в качеството му на представител на султана по време на молитва.[87]

В съответствие с предназначението си този тип молитвен дом трябвало да разполага с голямо пространство, за да приюти всички мюсюлмански жители на града. Ето защо една мусала можело да бъде разположена недалеч от града на високо плато (musalla tepesi), край река (musalla yalısı), или близо до крепостните стени или врати на старите градове (namazgâh kapısı). Правило било тези молитвени домове да бъдат устройвани на местата, където според традицията се е състояла първата молитва след завоюването на града. Установено е също, че един град устройвал своя мусала, след като се превърнел в селище с преобладаващо мюсюлманско население и придобиел в съответствие с това специфичен архитектурен облик. Тогава именно градските жители трябвало да си осигурят едно свещено място, което да може да ги приюти по време на молитва, поддържайки в тях чувството за общност.[88]

Не е възможно да се каже кога точно е устроена силистренската мусала. За нея Евлия Челеби разказва следното. Извън Силистра, край Дунава, на едно обрасло със зеленина място се намирала джамията „Мелек Ахмед паша мусаласъ". Мястото било много приятно за разходка и се наричало „Намазгях". Там преди имало един полусрутен молитвен дом с четири стени. Споменатият паша[89] наредил да го поправят и за седем дни той се превърнал по думите на пътешественика в разкошна мусала. Когато в 1652 г. великият везир Сиявуш паша бил заменен на високия пост от Коджа Гюрджи Мехмед паша, в Силистра дошъл капуджибашия със султанска заповед до валията. В изпълнение на тази заповед Мелек Ахмед паша изкарал бунджуците в намазгяха в „Чаир махала". В тази връзка ще спомена, че мусалата била използвана и като място, къ-

дето властите информирали населението за важни събития, какъвто е и цитираният случай.[90]

Също там на 22.II.1652 г. Е. Челеби прочел мевлуд — молитва по случай рождения ден на пророка Мохамед. Молитвата била чута от множество народ, след което се състояло голямо пиршество. Пътешественикът твърди, че споменът за това събитие останал задълго в паметта на силистренци, които продължавали да се молят за здравето на Мелек Ахмед паша.[91]

Връщайки се отново към данните от регистрите, установяваме, че в почти всяка от силистренските джамии се произнасяла петъчната хутба. За това говори бройката на хатибите, която от девет в 1698 г. нараснала на дванадесет в 1715 г. За тези висши представители на групата се наблюдават интересни подробности.

На първо място ще отбележим, че към джамията на крепостта на Силистра имало зачислен хатиб, и това, което е по-интересно, че той се издържал от приходите на тимар. Тимарът на хатиба, заемал този пост в 1715 г., се намирал в село от Силистренска нахия и бил с годишен приход от 1589 акчета. Тази практика за издръжката на хатиби, имами, дори на кадии с приходите от зачислен им тимар била позната още от XV в.[92] И това, както подсказват изворите, били по всяка вероятност служители от молитвените домове в крепостите на съответните градове — т. е. за тяхната издръжка имала грижа държавата чрез отчисления от рентата, дължима на фиска, а не чрез приходите от религиозни фондации. По отношение на кадиите тази практика била прекратена към средата на XVI в. Но както изглежда, ако не повсеместно, то за служителите на култа в определени крепости тя се прилагала и до началото на XVIII в. Що се отнася до хатиба в силистренската крепост, възможно е обявените приходи да са част от заплащането му. В добрия случай този ранг проповедници получавали от вакъфи по 6—7 акчета дневно. Коментираният хатиб обаче трябвало да се задоволи с 4.

—

На следващо място изпъква фактът на съвместяване на няколко длъжности от едно и също лице. Това си позволявали или по-точно успявали да си извоюват найчесто хатибите. Те именно изпълнявали и функциите на имами и понякога на ваизи. Това съвместяване на службите се наблюдава и при по-низшите представители на групата, но значително по-рядко.

Известни са и случаи, когато джамийски служители получавали и берати за учители, но само в началните училища — мектеби. Така например силистренският хатиб Мехмед, син на Али, успял да си осигури за 1715 г. берат и за постовете на имам и муалим. За изпълнението на всички тях той получавал по 15 акчета дневно. Не е трудно да се предположи, че в десетилетията на постоянна инфлация на акчето финансовият момент е бил водещ в констатираното струпване на няколко длъжности в ръцете на едно лице. Изглежда, явлението е повсеместно, тъй като подобни факти бихме могли да посочим и за други градове. Така например на 29.11.1698 г. за хатиб и имам в джамията на видинската махала Ешгар (?) бил назначен Ибрахим халифе с дневна заплата от 20 акчета, получавана от приходите на видинската митница. Същият получил берат и за поста на муалим в мектеба на махалата с дневна заплата от 15 акч. отново от приходите на митницата. Подобно тройно назначение получил и един от хатибите в Белоградчик в 1699 г. и пр.[93]

Друга особеност на групата служители на култа е свързана с навлизането в нея на представители на дервишки ордени. Това са хората, стоящи начело на текета и завиета, наричани шейх, пир, дедѐ, баба̀ и техни последователи — халифе. Те заемали обикновено поста на хатиб, като понякога го съчетавали и с този на имам. Но на този въпрос ще отделим повече внимание малко по-късно.

Трябва да споменем и факта, че в 1698 г. в Силистра се установява съществуването на вътрешна организираност и ръководство на колегията на джамийските служители. Там един от хатибите — ессейид Мехмед

ефенди, изпълняващ и функциите на имам, е регистриран като реис-и има (ръководител на имамите).

В Силистра както и в Никопол присъства фигурата на дуагуй и съответно институцията дуагуйлук. Той бил назначаван с берат и получавал от хазната на Силистра по 15 акчета дневно (1715). Сравнително високата му държавна издръжка на фона на тази на останалите служители на култа говори и за мястото, което му било отредено в общността.

ПОТОМЦИ НА ПРОРОКА

На следващо място ще очертаем присъствието в провинциалното градско мюсюлманско общество на групата на „благородниците" — т. нар. сеииди. Те били хора, които смятали себе си за потомци на пророка Мохамед. В зависимост от това, към кой клон на семейството принадлежали, те били наричани шерифи, емири, сеииди и пр. В нашия случай, както беше отбелязано, това били сеиидите — потомци на втория син на Али (братовчед на Пророка, женен за дъщеря му Фатима) — Хюсеин. И тъй като този почетен статус се предавал по бащина и майчина линия, то бихме могли да си представим огромния брой хора, които претендирали за далечна роднинска връзка с Пророка. Като негови действителни или не потомци те се ползвали с уважение в обществото и били обединени в привилегирована корпорация със своя йерархия, начело на която стоял накиб-юл-ешраф. Постът бил създаден от Баязид II и бил пожизнен. От края на XVII век той неизменно бил заеман от един от двамата кадъаскери или от кадията на Истанбул. По почестите, които му се полагали, и привилегиите, от които се ползвал, той се нареждал на второ място след шейх-юл-исляма. Негови наместници по провинциите били накибите, над които той имал правото на юрисдикция. Те, накибите по места, били обикновено хора с юридическо образование. Привилеги-

рованият статут на тази корпорация се състоял в това, че както групата на аскерите за своите простъпки членовете ѝ можели да бъдат съдени само от други членове на тяхната корпорация. И освен това никой сейид (шериф и пр.) не можел да бъде осъден на смърт без съгласието на накиба. Както ще видим по-късно, сейидите се ползвали и от някои данъчни облекчения. Външно те се отличавали от останалите по зелените тюрбани, които носели. Принадлежността им към семейството на Пророка се доказвала чрез генеалогично свидетелство, наречено инсаб, потвърдено със съдебен протокол — хюджет.[94]

Една от основните задачи на накибите по места била да следят зорко за чистотата на рода. Техните задължения, както и охраняваните привилегии са ясно очертани в една заповед на Великото везирство, регистрирана на 26.6.1740 г. в кадийския съд на Хаджиоглу Пазарджик. Тя е изпратена до Ибрахим Челеби — каймакамин (в смисъл на накиб) на благородниците от казите Хаджиоглу Пазарджик, Козлуджа (Суворово), Омур факъх, Йени пазар (Нови пазар), Кюстенджа, Кара су (Черна вода) и Балчик. В нея се казва следното: „Каймакамлъкът върху честитите господа и уважаваните хора в споменатите кази както преди остава върху Вас, а това значи, че трябва да охранявате добрите отношения, да признавате като благородни само хора, притежаващи кадийски хюджет или свидетелство от каймакамина, непрестанно да забранявате да се носи зеленият знак от представящи се за благородни и просветлени, нито да се дава разрешение някому, който няма знак, да си постави знак. Онези, които лъжливо твърдят, че са от благороден произход, ги препращайте към мене или наказвайте по законен ред... Проявявайки пълна справедливост и великодушие, да не се взема от уважаваните господа нито едно тяхно акче за наставничество, за невестинско право или под други предлози, да се полагат обилни грижи и всички старания за охраняване на честта и имотите им...“[95]

Някъде вероятно контролните функции на местните накиби (каймаками) имали реални резултати. Ако се доверим на информацията на Евлия Челеби, то такъв пример можем да посочим за благородниците в град Шумен. Пътешественикът разказва, че те били лъже-емири (представители на друг клон от семейството на Пророка), които по очи приличали на калмукските татари. С фалшиви документи те искали да завладеят чужди имоти, но властта разкрила измамата, лишила ги от чалмите им, а 47 души измежду тях били наказани да заплатят военен данък за седем години и в крайна сметка били записани като обикновена рая в регистрите.[96]

Какво е присъствието на тези хора в изследваните градове.

В началото на века във всички тях (с изключение на Силистра) се споменават сейиди, които обаче не надхвърлят бройката от три до пет души. В Разград един от жителите е регистриран като накиб с берат. Но тъй като не е отбелязано да е сейид, то предполагаме, че той изпълнява функцията на шейх на имарет, т. е. лице, на което е поверено ръководството на вакъфски имарет.[97] Що се отнася до Разград, бихме добавили, че през 30-те години на XVI в. сейидите там, а вероятно и тези от съседните кази имали свой накиб-юл-ешраф — също разградски жител.[98]

По време на своето пътешествие Евлия Челеби отбелязва, че в градовете Плевен, Силистра, Никопол и Разград имало шерифски накиб. Регистрите от своя страна свидетелстват за символичното присъствие на сейиди в Разград и дори за отсъствието им в Търново и Ловеч към средата на XVII в.

Друг процес се наблюдава в градовете — центрове на санджак и еялет. В Никопол през 40-те години на XVII в. те са 10, а в края му — 19. В Силистра сейидите наброяват 68 души в 1695 г.,[99] 84 души в 1698 г., а само 17 години по-късно са вече 322 души, при това всички притежаващи хюджет.

Както беше споменато, ролята на тяхната корпорация в живота на империята нараснала особено много от края на XVII в., когато за накиб-юл-ешраф бил назначаван един от кадъаскерите или кадията на Истанбул. Този факт се потвърждава и от промените в начина на регистрирането им. В края на века те обикновено са записвани в отделна рубрика — „сейиди", както на ниво махала, така и в общата рекапитулация на града. За вниманието, което им било засвидетелствано, говори и фактът, че именно с тях започва общата рекапитулация на град Никопол. След тях остават и джамийските служители, и административните лица, и военните. Същото важи и за Силистра. Така например в съкратен регистър на населението на града от 1695/96 г. общият брой на различните категории граждани е отбелязан в следния ред: сейиди, аскери, рая.[100]

Необикновено голямото нарастване на броя на потомците на Пророка в Силистра говори за увеличените възможности за купуване или фалшифициране на необходимото генеалогично свидетелство от страна на провинциалните жители. Не е трудно да се предположи, че мотивът за това бил не толкова свързан със сдобиване с благородническо потекло, а по-скоро с привилегиите, които то предполагало.

За „чистотата" на рода, както и за охрана на имота и честта на сейидите от Силистра и района трябвало да се грижи в 1715 г. накибът Сейид Абдуллах. В 1698 г. в Силистра резидирал не самият той, а неговият пълномощник (векил) — сейид Исмаил Ефенди. Подобно на мюфтията на Силистра навярно и накибът-титуляр резидирал временно в Очаков.[101] Или пък предоставяйки функциите си на пълномощник, предпочел да остане в столицата.

Надзорът, осъществяван от силистренските накиби, както изглежда, не бил твърде ефективен. А може би точно те със съдействието на кадията били лицата, допринесли за разрастването на местното общество на сейидите. Финансовият момент бил еднакво изгоден

за всички страни — участници при фалшифицирането на необходимите документи.

Друг интересен въпрос е свързан с установяване на сферите на професионална активност на провинциалните благородници. Няма да сгрешим, ако кажем, че техни представители имало във всяка градска корпорация. Срещаме ги като хатиби, имами, мюезини, редови йеничери, мустахфъзи, спахии и техни командири, чиновници, занаятчии, търговци и др. Този факт говори не само за тяхната професионална, но също и социална хетерогенност.

Що се отнася до влиянието им в градското провинциално общество, бихме могли само да предполагаме, че е било значително. И то може би се дължало не толкова на формалната причина — тяхното потекло, колкото на постовете, които заемали. А може би влиянието им било следствие от съчетанието на двата фактора. От групата на сейидите в Силистра например са: сейид Исмаил — емин на чаушите на мир-и мирана — (с тимар от 14 300 акч.); хатибът сейид Мехмед ефенди, който е и начело на групата на имамите, или на всички джамийски служители (реис-и има); шейхът на едно от текетата в Силистра — шейх сейид Али, мухтесибът на Никопол (1642) — сейид Ахмед Челеби и др.

ДЕРВИШКИ ТЕКЕТА И ЗАВИЕТА

На последно място в анализа на islямските религиозни институции в провинциалния град ще се спрем на представителите на суфизма и различните мистични ордени (тарикат).

Противоречието между ортодоксалния ислям и мистичната доктрина на суфизма в исламския свят било в максимална степен овладяно в Османската империя. Още в хода на завоеванията на Балканите султаните използвали подкрепата на дервишите хетеродокси както във военните кампании, така и за колонизиране на завоюваните територии. Това взаимодействие на поли-

тическата власт с представителите на хетеродоксалния ислям съответствало и на нивото на развитие на османското общество и държавна организация. Целта била разпространяване на исляма в една по-толерантна спрямо християнството форма и утвърждаване на новата власт.[102]

От времето на султан Селим I (1512—1520) настъпил обрат в отношенията на политическата власт към представителите на мистичната доктрина в полза на по-ортодоксалните ордени с оглед на една по-строга „сунитизация" на проповядвания в провинциите на империята ислям.[103] В резултат от това водещо място в сътрудничеството между дервишките ордени, от една страна, и султаните с тяхното обкръжение, от друга, заели халветиите. Многобройните шейхове на братството и техни последователи се обявили срещу „еретиците" — Сефевиди, които заплашвали империята отвън, и срещу хетеродоксното мюсюлманско население в нейните граници, съдействайки за разпространение на исляма в неговия ортодоксален вид. Представителите на халветийския орден сътрудничели на политическата власт и в борбата ѝ срещу „неверниците" — християнските сили, които заплашвали границите на империята в Европа. Това сътрудничество се изразявало в подбуждане, подкрепа и участие във военните кампании, насочени срещу християните, както и в значителното им присъствие и морална поддръжка на мюсюлманското население в граничните райони — серхадите.[104]

Сътрудничейки в процеса на налагане на „политико-религиозната" доктрина, насочена към по-строга ортодоксалност и „сунитизация" на исляма, политическата власт от своя страна строяла и дарявала текета и завиета, а също така поверила на халветийски шейхове и на техни последователи многобройни постове на проповедници в столични и румелийски джамии. По този начин им се предоставяла възможност да формират и контролират общественото мнение както в своите обители, така и в градския мюсюлмански храм — джамията или

месджида. Заставайки на страната на ортодоксалния ислям, халветийските шейхове получили достъп и до другите основни звена на религиозната институция — медресето и кадийския съд.[105]

В резултат от установилия се нов климат във взаимоотношенията между султаните и представителите на суфийската доктрина част от улемата се включила в толерираните братства, като процесът достигнал своята кулминация през XVIII в., когато членуването в религиозните ордени се смятало за синоним на проповядването на исляма. От своя страна братствата учели своите членове на ритуалите и етиката на сунизма и уважение към улемата. Така в империята бил постигнат до голяма степен идеалът за единство в сунитския ислямски свят, макар и с цената на компромиси в догматиката и религиозната етика. Социалният ефект от сътрудничеството също бил голям, тъй като религиозната институция успяла да обхване цялата мюсюлманска общност.[106]

И така, очертавайки в най-общи щрихи взаимоотношенията на султана и неговото обкръжение, от една страна, и представителите на мистичните братства (в случая с фаворита през изследвания период — халветийския орден), от друга, ще се опитаме да възстановим формите и да предположим резултатите от това сътрудничество на нивото на изследваните градове.

Предварителната информация, с която разполагаме, ни очертава следната картина на разпространение на суфийската доктрина и мистичните ордени в районите на изследваните градове и в самите тях.

Земите на Добруджа и Делиормана са играли немаловажна роля в проникването и разпространяването на неортодоксалния ислям на Балканите. Според изследванията, посветени на тези проблеми, една от основните характеристики на проповядвания от дервишите-хетеродокси ислям в района се свеждала до насърчаване на синкретизма между християнството и исляма, а също между ислямските ордени и секти.[107] Тези земи били

зона на особено силно влияние на идеите и култа към Саръ Салтък баба. Нему били посветени прочутите завиета в гр. Бабадаг и на нос Калиакра, където според дервишите се намирали и два от седемте (?) гроба на светия мъж.[108]

Тук намерили горещи привърженици и идеите на изявения представител на суфиите-пантеисти — шейх Бедреддин Симавни. Сред населението на Южна Добруджа и Делиормана той събрал войската си, дързвайки в 1416 г. да се разбунтува срещу султана. Отрядите на шейха били разбити, а той заловен и обесен в гр. Сяр на 18 декември същата година.[109] Еретичните религиозни и социални идеи на Бедреддин Симавни обаче продължили да битуват сред населението от района и през следващите столетия. В едно свое послание до султан Сюлейман Великолепни от средата на XVI в. известният халветийски шейх Софиялъ Бали Ефенди го уведомил с тревога, че народът на Добруджа и Делиормана приемал и почитал като шейх един от духовните наследници на шейх Бедреддин — някакъв Челеби Халифе. Защитавайки ортодоксалния ислям, Бали Ефенди заклеймявал всички нарушения на шериата, вършени от споменатите еретици, които се състояли в това, че се събирали заедно мъже и жени на нощни бдения, пиели вино, пренебрегвали извършването на ритуални молитви и пр. В тази връзка халветийският шейх добавя и факта на недопустимо изоставяне на една джамия, построена в района по заповед на султана, която хората използвали единствено като подслон за стадата си.[110]

През XVI век представители на сектата на ъшъките — „хора на смутовете и нововъведенията", които навремето поддържали размирния шейх, се настанили в завието, посветено на Саръ Салтък баба в крепостта на нос Калиакра, и в това на Ак-Язълъ баба, южно от Балчик. Поведението и проповедите им, противни на шериата и мюсюлманската вяра, принудили наиба на Балчик да информира за тях Високата порта. В отговор на тревогата на официалния представител на властта на

1 ноември 1559 г. до кадията на Варна била изпратена султанска заповед, в която се нареждало разследване на въпроса. Нему била напомнена забраната да се допускат в завиетата хора „на нововъведенията, противни на свещения верозакон, както и тези от тайфата на ъшъките".[111]

Пак през XVI в., по време на войните на Селим I и Сюлейман I с персийския шах Исмаил, от Анадола към Румелия, в това число и в Добружда и Делиормана, било прехвърляно еретично по отношение на сунитския ислям размирно население — шиити-къзълбаши.[112]

В изследваните райони своето подобаващо място заели и бекташиите. Далеч не ортодоксален, но имащ благосклонното отношение на властта като патрон на йеничерския корпус, бекташийският орден със своята веротърпимост се превърнал в убежище за преследваните мистици — бедрединисти, ъшъки, календери и особено къзълбаши-алиани (алеви).[113] Бекташиите приели в пантеона си редица местни светци, като Ак Язълъ баба, Отман баба, Демир баба, а посветените им текета и завиета се превърнали в центрове на бекташийските дервишки братства.[114]

Други големи и с влияние в района дервишки обители били текето на Кочи баба край Никопол, Кавак баба в Търново, завието, построено от Гази Али бей Михалоглу в Плевен и др. Някои от дервишките обители наследили християнски култови обекти или се превърнали в утраквистични светилища.[115]

От XVI век нататък своето място в района заела и сектата на халветиите. До края на XVII в. представители на това братство се установявали най-вече в градските селища. Сведения за техни обители и видни представители (шейхове) са запазени за градовете Ловеч, Силистра, Провадия, на които ще се спрем в детайли на следващите страници.[116]

И преди да представим фактите, с които разполагаме, бихме искали да обърнем внимание на използваните в регистрите термини, които свързваме с изследваната проблематика и които невинаги могат да се тълкуват

еднозначно. Термините, които биха ни насочили към съществуването на различни мистични братства в тези градове, са определенията, които носят някои от жителите — пред или след личните си имена, или в отделна бележка над тях. А те са следните: шейх, пир, дедѐ, баба̀, халифе, бекташ, дервиш, факир.

В организацията на дервишките ордени и техните обители по места (текета, завиета), първите четири термина се използват обикновено за обозначаване на ръководителя на братството.[117] Но терминът „пир" в една такава регистрация би могъл да означава и старец, макар да е използван за много малко от гражданите — т. е. не покрива всички тях с тази възрастова характеристика. В някои от регистрите (Силистра — 1715 г., Никопол — 1698) например се употребява и съчетанието „пир канъ" или „пир-ихтиар" — стар и немощен. В тези случаи смятаме за необходимо да ги изключим от бройката на цитираните предполагаеми ръководители на градските дервишки общности.

Освен това в регистрации от XVI в. членове на дервишко теке или завие са описани по следния начин: „завиедар — Али деде; изметкяри (прислуга) — Мехмед деде, Еркуль деде, Мазлум деде....".[118] Това означава, че терминът деде не насочва непременно към ръководител на дервишка обител. В цитирания случай той е само указание за обвързаност с местното братство.

На следващо място терминът „дервиш" би могъл да се използва и като лично име. Като какви например да възприемем лицата, регистрирани като Дервиш Челеби, Дервиш ага или пък съчетанието „Сейид Дервиш — йеничерин — пир дър"?[119]

Същото затруднение възниква и в случаите на използване на термина „факир" — дали да се интерпретира в неговото етимологично значение на беден или в мистичния му смисъл за човек, отдаден изцяло на бога, като синоним на дервиш.[120] Някои от хората, отбелязани като факири, фигурират и в графата amal-mande — нетрудоспособен. В „Пътеписа" си например Е. Челеби, когото

често цитираме, неведнъж използва това понятие, за да назове обитателите на текета и завиета.[121]

Тъй като не можем да бъдем категорични в преценката си относно принадлежността на всички лица, регистрирани по споменатия начин към някое от мистичните братства, то намираме за целесъобразно да ги посочим всички, със съзнанието за направената уговорка.

Що се отнася до термина „халифе", то информацията от използваните регистри ни кара да смятаме, че той е употребяван в неговата смислова натовареност, свързана с организацията и функционирането на мюсюлманските мистични ордени. В този смисъл „халифе" е човек, преминал през етапите на обучение, определени от ордена, към който принадлежи. И след като е достигнал до определеното ниво на духовно усъвършенстване, той е получил от духовния си учител (мюршид) документ, наречен icazetname. Този документ му давал правото на свой ред да препредава полученото знание, обучавайки свои ученици и направлявайки ги по пътя на мистицизма, и най-сетне да им дава статут на „халифе". В качеството си на „халифе" той не бил непременно задължен да посвещава в тайнствата на доктрината до момента на смъртта на своя учител.[122]

Тъй като по-късно ще стане въпрос за представители на ордена на бекташиите в изследваните градове, то ще посочим някои особености на употреба на термина в техните среди. Той посочвал степента на духовно усъвършенстване, която можело да бъде достигната само от тези, които били посветени в духовен сан — „баба". Достигането на това ниво на усъвършенстване било засвидетелствано чрез даване на диплома (hilâfetname) и представлявало предварителното условие за получаване и на титлата „деде". Последната именно давала правото на участие в изборите за „деде-баба", т. е. за ръководител на текето.[123]

И така да пристъпим към конкретните факти.

Още от вакъфнамето на Гази Али бей (1496) е известно, че той построил завие във вакъфския център Пле-

вен, като предявил пред шейховете изискването „с благи проповеди и сладкодумни изречения да утешават наскърбените..."[124] От информацията, почерпена от Никополски вакъфски регистър от времето на султан Сюлейман Законодателя, става ясно, че необходимите разходи на завието се покриват от данъчните приходи на няколко села от вакъфа на Гази Али бей в размер от 28 289 акчета. И освен това се пояснява, че приходите от населението без постоянно местожителство (рюсюм-и хаймана) — 950 акчета, преди събирани за държавната хазна, са отстъпени в полза на дервишите (фукара).[125]

В 30-те години на XVI в. в града бил учреден вакъф и от Мехмед бей за поддръжка на месджид и завие.[126]

Минавайки през Плевен, Е. Челеби[127] твърди, че там вече действали шест текета.[128] В регистрацията от 1613 г. се съобщава за няколко плевенски граждани, носещи към името си и допълнителното пир (3), баба (1), деде (3), бекташ (1). Двама имами са халифе. Халифе е и наибът на Плевен — Муслихеддин. Ако приемем, че част от изредените пир, баба, деде са ръководители на текета, то информацията на пътешественика е може би близо до истината.

В другия вакъфски град — Разград, Е. Челеби заварил само „едно хубаво теке".[129] Регистрацията от 1613 г. ни съобщава, че в града има един шейх с берат, двама жители, наречени баба (единият от които е и касапин) и още двама дервиши. Двама от имамите са халифета.

Тридесет години по-късно, вероятно в съответствие с информацията на Е. Челеби в града останало да действа само едно теке, тъй като сред жителите на града е регистриран един-единствен човек, който би могъл да е негов ръководител — пир Али, както и трима дервиши и един суфи. Сред джамийските служители отново имали своето място хората, носещи титлата халифе — един имам и един мюезин.

Какво е мястото и съответно влиянието на представителите на различните мистични братства в центровете на кази — Търново и Ловеч.

Изворите за Търново свидетелстват за съществуването там на завие, наречено Кавак баба.[130] Но едва ли през XVII в. то било единственото. Сред мюсюлманските жители през 1613 г. са регистрирани шейхове (3), деде (6) и още няколко мюсюлмани, наречени халифе. Част от тях заемали най-високите постове в групата на джамийските служители, от което би могло да се предполага и силното им влияние сред търновската мюсюлманска общност. Става въпрос за шейх Мустафа, който е хатиб на джамията на Ферхад бей, и за Ахмед халифе — хатиб на джамията на Фируз бей. Освен тях още двама имами и един кайъм са наречени деде; четирима имами и мюезини носят титлата халифе.

Това изброяване идва да покаже, че молитвите и проповедите в джамиите, както и официалното представителство на султана по време на петъчната служба били поверени на местните водачи на дервишки братства и техни последователи — халифе.

Към средата на века те позагубили своето място в групата на служителите на култа, заемайки по-низши и по-малобройни постове — само един имам и двама мюезини са регистрирани като халифе. Градът останал вероятно и само с едно действащо теке, ръководено от шейх Ахмед ефенди. Тук бихме могли да поставим въпроса, дали това не е резултат от рязко увеличилия се брой на мюдериси и кадии в Търново — т. е. представители на ортодоксалния ислям.

В Ловеч мюсюлманската общност също получавала моралната подкрепа на дервишките братства. Регистрацията от 1613 г. ни сочи имената на девет мюсюлмани, наречени още баба, деде или пир и двама дервиши. И още — жител на Ловеч тогава бил един архитект, наречен — деде мимар. Привърженици на доктрината на суфизма имало и сред низшите джамийски служители (двама имами, един мюезин — халифе). През четиридесетте години на същия век в Ловеч имало един мюсюлманин — деде, и петима дервиши, а сред служителите на култа само един мюезин бил от пос-

ветените — халифе. При посещението си в града Е. Челеби заварил пет текета.[131]

Информацията от изследванията за различни мистични ордени ни позволява да допълним и без това бедната картина с няколко интересни щрихи именно за Ловеч.

През XVII в., и по-точно през втората му половина, един от шейховете в града бил известният Ловчалъ Али Руми, починал в 1683/84 г. Той бил привърженик на един от клоновете на халветийството, наречен рамазанийе.[132] Авторитетът на този представител на братството бил доста голям, тъй като в Ловеч той посветил в доктрината други известни фигури сред халветиите. Един от тях бил Али Аляеддин Кюстендилли, който към края на века създал в родния си град теке, бидейки там мюфтия, след което станал един от големите шейхове в столицата. Делото на прочутия ловешки шейх било продължено и от неговия син — Абдуллах ефенди. Известно е, че един от неговите посветени ученици (халифе) бил шейх елхадж Мохамед Ловчали, който изпълнявал функциите на мюфтия на Самоков.[133]

Представителите на различните ордени имали своето подобаващо място и влияние и сред мюсюлманските общности в двата центъра на санджак и еялет.

По думите на Е. Челеби в Никопол те разполагали с десет текета.[134] Сред тях било завието на Али Кочи, един от дервишите на Коюн Баба. В регистрация на вакъфи от към средата на XVI в. става ясно, че то било поддържано от приходите на село Дервишан, с друго име Булгарине-и кючюк. В началото това било мезра, на територията на която дервишите построили воденица и заселили 14 хайманета неверници. Споменатата мезра била превърната във вакъф на завието, като 1702 акчета от нейните приходи били използвани за разноските на дервишката обител.[135]

Регистрациите от началото и средата на века потвърждават функционирането на няколко текета в Никопол. В 1613 г. в града са регистрирани мюсюлмани, назовани още като шейх (2), деде (4), баба (2) и дервиши (7).

Единият от хатибите е баба Пири ходжа, а петима от имамите и един от мюезините са халифе.

В 40-те години на века сред никополските жители фигурират също деде (3), дервиши (10), суфи (2) и освен тях четирима бекташи, което ще рече, че едно или няколко от текетата са на бекташиите. Тяхното присъствие тук се предполага и от наличието на доста йеничери, разквартирувани в никополския гарнизон и крепост. Посветените в доктрината на суфизма халифета продължават да изпълняват функции в сферата на мюсюлманския култ, но вече от по-нисък ранг, в качеството им на имами (3) и мюезини (1).

В края на XVII в., ако се съди само по регистрацията на населението, представителите на дервишките братства губят своето място и роля сред никополските мюсюлмани. Сред тях именно са регистрирани само трима деде, четирима дервиши, деветима факири, един халифе-четец на текстове от Корана, един суфи. По отношение на последния — Мехмед Суфи, бихме искали да отворим една скоба и да добавим и бележката, която е поставена над името му, че е луд (теспип). В рекапитулацията на махалата той е поставен в рубриката — нетрудоспособни. В общата рекапитулация на града Мехмед Суфи фигурира вече като самостоятелна фигура, отделена от бройките на нетрудоспособните граждани. Това ни дава известно основание да предполагаме, че по този начин му е засвидетелствано особено внимание. Едно от обясненията за това би могло да бъде отношението към лудите в мюсюлманското общество. За тях се смятало, че постоянно се намирали в състояние на отделяне от земния свят, това, което дервишите успявали да постигнат понякога с цената на продължителна и мъчителна дисциплина и упражнения. Тоест на лудите се гледало като на светци (евлия) по природа.[136]

Информацията, която имаме за Силистра от края на XVII и началото на XVIII в., ни очертава важното място, което заемали ръководителите на дервишки текета сред мюсюлманската общност на града. Но преди да

приведем данните от двете регистрации, ще цитираме интересни факти, които е разказал Е. Челеби в своя „Пътепис" за време, предшестващо описите с няколко десетилетия. В Силистра той изброил четири текета, като най-хубаво било това при Старата джамия. За друго — Хараджи теке, той намерил за нужно да назове името на шейха — негов ръководител в момента, — ногайския татарин Абдуразак. Теке имало и към Куршунлу джамия, построена от Синан паша (бивш санджакбей на Силистра), и освен него още това, наречено „Дервиш ефенди", построено от Дервиш ефенди заде.[137]

В споменатото теке на Куршунлу джамия в 1651 г. Челебията имал възможността да целуне ръката и да разговаря с халветийския шейх — Пири Ефенди. Назован още Йеничерина Пири Ефенди, въпросният шейх бил преди ага на серденгечтиите и участвал в похода в Реван, предвождан от самия султан Мурад IV. Както се изразява пътешественикът, „не останало място от неговото тяло, което да не било понесло ударите [на битката]". След това Пири Ефенди решил да изостави военната кариера и след срещата с духовния си учител (мюршид) Кастамонулу Шабан ефенди станал дервиш, а след това на свой ред мюршид на последователи на братството.[138] Светият мъж бил и поет, който оставил по думите на Е. Челеби творби в областта на любовната лирика.[139] Теке на „Йеничерина Пири Ефенди" имало и в гр. Провадия.[140]

През XVII в. сред силистренските жители имало ученици и последователи (халифе) на шейх Азиз Махмуд Хюдайи, създал братството на джелветиите, много близко до това на халветиите.[141]

Най-сетне, какво разказват, макар и в твърде лаконичен стил регистрациите на населението в Силистра от края на XVII и началото на XVIII в.

В 1698 г. шейх на едно от текетата е Ахмед ефенди, а завиедар на същото или на друго е вероятно неговият син — Ахмед ефенди шейх заде. Тук е мястото да споменем, че от средата на XVII в. се очертава една нова тен-

Единият от хатибите е баба Пири ходжа, а петима от имамите и един от мюезините са халифе.

В 40-те години на века сред никополските жители фигурират също деде (3), дервиши (10), суфи (2) и освен тях четирима бекташи, което ще рече, че едно или няколко от текетата са на бекташиите. Тяхното присъствие тук се предполага и от наличието на доста йеничери, разквартирувани в никополския гарнизон и крепост. Посветените в доктрината на суфизма халифета продължават да изпълняват функции в сферата на мюсюлманския култ, но вече от по-нисък ранг, в качеството им на имами (3) и мюезини (1).

В края на XVII в., ако се съди само по регистрацията на населението, представителите на дервишките братства губят своето място и роля сред никополските мюсюлмани. Сред тях именно са регистрирани само трима деде, четирима дервиши, деветима факири, един халифе-четец на текстове от Корана, един суфи. По отношение на последния — Мехмед Суфи, бихме искали да отворим една скоба и да добавим и бележката, която е поставена над името му, че е луд (теспuп). В рекапитулацията на махалата той е поставен в рубриката — нетрудоспособни. В общата рекапитулация на града Мехмед Суфи фигурира вече като самостоятелна фигура, отделена от бройките на нетрудоспособните граждани. Това ни дава известно основание да предполагаме, че по този начин му е засвидетелствано особено внимание. Едно от обясненията за това би могло да бъде отношението към лудите в мюсюлманското общество. За тях се смятало, че постоянно се намирали в състояние на отделяне от земния свят, това, което дервишите успявали да постигнат понякога с цената на продължителна и мъчителна дисциплина и упражнения. Тоест на лудите се гледало като на светци (евлия) по природа.[136]

Информацията, която имаме за Силистра от края на XVII и началото на XVIII в., ни очертава важното място, което заемали ръководителите на дервишки текета сред мюсюлманската общност на града. Но преди да

приведем данните от двете регистрации, ще цитираме интересни факти, които е разказал Е. Челеби в своя „Пътепис" за време, предшестващо описите с няколко десетилетия. В Силистра той изброил четири текета, като най-хубаво било това при Старата джамия. За друго — Хараджи теке, той намерил за нужно да назове името на шейха — негов ръководител в момента, — ногайския татарин Абдуразак. Теке имало и към Куршунлу джамия, построена от Синан паша (бивш санджакбей на Силистра), и освен него още това, наречено „Дервиш ефенди", построено от Дервиш ефенди заде.[137]

В споменатото теке на Куршунлу джамия в 1651 г. Челебията имал възможността да целуне ръката и да разговаря с халветийския шейх — Пири Ефенди. Назован още Йеничерина Пири Ефенди, въпросният шейх бил преди ага на серденгечтиите и участвал в похода в Реван, предвождан от самия султан Мурад IV. Както се изразява пътешественикът, „не останало място от неговото тяло, което да не било понесло ударите [на битката]". След това Пири Ефенди решил да изостави военната кариера и след срещата с духовния си учител (мюршид) Кастамонулу Шабан ефенди станал дервиш, а след това на свой ред мюршид на последователи на братството.[138] Светият мъж бил и поет, който оставил по думите на Е. Челеби творби в областта на любовната лирика.[139] Теке на „Йеничерина Пири Ефенди" имало и в гр. Провадия.[140]

През XVII в. сред силистренските жители имало ученици и последователи (халифе) на шейх Азиз Махмуд Хюдайи, създал братството на джелветиите, много близко до това на халветиите.[141]

Най-сетне, какво разказват, макар и в твърде лаконичен стил регистрациите на населението в Силистра от края на XVII и началото на XVIII в.

В 1698 г. шейх на едно от текетата е Ахмед ефенди, а завиедар на същото или на друго е вероятно неговият син — Ахмед ефенди шейх заде. Тук е мястото да споменем, че от средата на XVII в. се очертава една нова тен-

денция в ръководството на дервишките обители — текета и завиета. Все по-често то се предавало от баща на син, като се оформяли цели династии от шейхове. За да запазят трайно в рамките на семейството социалния статус, който си извоювали в обществото, те не само предавали по наследство ръководството на провинциалните обители, но и установили практиката на „стратегическите" бракове с представители на други шейхски семейства.[142]

Сред жителите на град Силистра са споменати няколко бекташи, което говори за характера на това или на някое от другите действащи текета. И освен тях още пир (1), баба (1), деде (2) и суфи (1) и няколко дервиши.

Прави впечатление, че в края на XVII в. привърженици на суфийската доктрина са твърде символични участници в ръководството на мюсюлманския култ в града. Сред доста многобройната група на джамийски служители само 1 имам и 3 мюезини са халифе и 1 кайъм е суфи.

След около 15 години нещата в известна степен се променят. Сейид Абдуллах, син на шейх Мехмед, става хатиб и имам на джамия. Също шейх Мустафа е хатиб на друга силистренска джамия, баба Али е мюезин на трета. Освен тях в описа са регистрирани Осман ефенди — шейх с берат и сейид шейх Али ел-халеви (?).

И така, след като представихме известните ни факти и основавайки се на изследвания по проблема, ще се опитаме да очертаем мястото и ролята на мистичните дервишки братства в живота на мюсюлманските общности в градовете, обект на нашето изследване. Те всъщност са в пряка връзка с личността на шейховете, ръководили и духовно наставлявали братствата.

През XVII в. все повече халветийски шейхове не били емигранти на Балканите, а произхождали от Румелия, където протичала и тяхната кариера. Конкретният случай с ловешкия шейх Али Руми и неговия син е потвърждение на валидността на тази констатация и за изследваните градове. Съществуват примери и от използва-

ните описи на Търново, Никопол, Силистра, на мюсюлмани с прозвището шейх, деде или баба, регистрирани заедно със синовете и зетьовете си. Освен че били местни хора, ръководителите на дервишките братства произхождали от различни социални слоеве на провинциалното градско общество — обстоятелство, което предполагало и тяхното влияние сред широки кръгове.

Фактът, че много от шейховете или техни последователи (халифе) изпълнявали функциите на хатиби, имами, мюезини и пр., ги причислява към различни нива на провинциалната улема.[143] Това предполагало и съответната степен на образованост. Изискванията на изпълняваната от тях служба ни дава основание да твърдим, че това са хора, завършили една или няколко степени на медресе системата. Освен познания в религиозната догматика част от тях получавали и необходимата подготовка за самостоятелни творчески изяви. Тук веднага ще споменем шейх Пири ефенди от Силистра, изявил своите възможности в сферата на поезията.

Отношенията между политическата власт и мистиците през този период от историята на империята позволявали, дори предполагали част от образованите люде да потърсят познание и в областта на суфизма. Тяхното навлизане в нея било до необходимата степен, за да могат да поемат самостоятелно ръководството на местните дервишки братства. Това именно определило и поливалентността в кариерата на много от изявените шейхове. Съвсем не били единични случаите на съвместяване от тяхна страна на различни постове, и то не само в сферата на мюсюлманския култ, но и в основните звена на религиозната институция в провинциалния град — юриспруденцията (като кадии и мюфтии) и образованието (като мюдериси).[144]

Отново споменавайки личността на шейх Пири ефенди в Силистра, ще посочим и следващата група — на военните, от чиито среди произхождали някои от представителите на мюсюлманските ордени.[145] Ще припомним, че преди да срещне своя духовен учител и да

се посвети на изучаването на мистичната доктрина, Пири ефенди бил ага на серденгечтиите.

Някои от ръководителите на дервишки братства произхождали от средите на занаятчиите.[146] Пример в това отношение са касапинът деде Бали от Разград, кожарят Али деде от Никопол и др.

Следвайки столичния модел на отношения и сътрудничество на султана и неговото обкръжение с големите шейхове, и провинциалните ръководители на дервишките братства имали своите привърженици от всички нива и групи на градското общество — сред местните представители на султана — административни и военни лица, сред образованите хора, сред войниците от гарнизона.[147] И съвсем не на последно място влиянието на дервишките ордени се разпространило сред обикновените производители — градски жители.

Колкото и да се стремели да доближат своята доктрина до ортодоксалния ислям и неговите религиозни практики, дервишките ордени запазили много черти, които ги доближавали до културата на масите. Безпомощността на средновековния човек, бил той мюсюлманин или християнин, пред природните стихии и болести, подхранвали в него суеверието. В неговия въображаем свят битувала вярата в силата на магиите, защитната и целебна сила на муските, възможността да се обозре бъдното чрез тълкуване на сънищата, различната символика на знаците, давани от небето и пр. А това били все вярвания, отричани от ортодоксалните религии, но дълбоко вкоренени в народната култура. В същото време те били практикувани и широко използвани в различните мистични ордени.[148]

Огромна роля за моделиране на въображението на средновековния човек играела и системата от светци и вършените от тях чудеса приживе и пренасяйки се в отвъдното, посредством целебната сила на пръстта от гробовете им. Литературата от XVII и XVIII в. изобилствала от разкази за тях и техните чудотворни възможности.[149]

Обикновеният човек бил привличан и от суфийското „свободомислие“ по отношение на музиката и поезията, на виното, кафето, опиатите, тютюна, жените. Мевлевиите (танцуващите дервиши) например постигали религиозния екстаз чрез въртене, съпроводено с музика и рецитиране на стихове. В тази връзка ще споменем, че суфиите създали поезия, в която използвали виното като метафора на божествената благост, както и еротични образи, за да изразят любовта си към бога. В тези двусмислени поеми невинаги ставало ясно дали става въпрос за мистично вино и любов или за реални изживявания.[150]

Всички споменати елементи предопределили влиянието на дервишките братства в средите на обикновените мюсюлмани, чието съзнание било силно повлияно от суфизма в неговите различни варианти.

Освен привличане на привърженици от средите на мюсюлманската общност шейховете и ръководените от тях дервишки братства играли и изключително важна роля в процеса на адаптация на новоприелите исляма доскорошни християни. Проявяваната от тях по-голяма толерантност, гъвкавост, както и синкретизмът на тяхното учение печелили много по-лесно битката за душите на новообръщенците в сравнение с това, което можели да направят джамията и проповядваният в нея ислям. Освен че отговаряли на суеверните вярвания на доскорошните християни, те ги привличали и с някои привидно сходни черти с християнството. Особено близки в това отношение били някои вярвания и практики на бекташиите — вярата им в Светата троица (Аллах, Мохамед и Али), вярата в ефикасността на изповедта и опрощението на греховете, употребата на кръстния знак като жест на почит и уважение и пр.[151]

Много важна роля в това отношение играла споменатата вече система от светци и тяхната чудотворна сила — характерна черта както на хетеродоксалния ислям, така и на ортодоксалното християнство. Още повече, че дервишките братства на Балканите адаптира-

ли към своите култове и култови средища някои от местните, почитани и посещавани от християни.[152]

Практиката на почитане на светци вече в техния мюсюлмански вид била следвана от новите мюсюлмани, което от своя страна предизвиквало усилията на представителите на ортодоксалния ислям тя да бъде изкоренена. В потвърждение на това ще приведем само една фетва сред многобройните, издавани по този повод. Тя излязла изпод перото на шейх-юл-исляма Абдуррахим ефенди, заемал поста по времето на султан Ахмед III (1703—1730) и гласи следното: „Ако някои хора идват и вземат пръст от гроба на починалия шейх Зейд, която според лъжовните им вярвания била лекарство срещу болести или пък щяла да помогне на онези, които нямат деца, да се сдобият с деца, и разнасят тази пръст — трябва ли шериатският съд твърдо да насили онези, които имат такова грозно поведение, и да им забрани? Отговор: Трябва!“[153]

По този начин, ако дервишките братства спомагали за по-бързата адаптация на новите мюсюлмани към новата религия и култура, то след тях или заедно с тях представителите на ортодоксалния ислям започвали борба за заличаване спомена и връзката с миналото, за въвеждането им в рамките на ортодоксалността.[154]

Спечелвайки привърженици сред всички слоеве на градското общество, ръководителите на дервишките братства могли да формират общественото мнение както чрез общността, която напътствали в рамките на текето, така и чрез своите катедри в джамията. По този начин те съдействали за заздравяване на връзките в мюсюлманската общност по модела на организация и функциониране на братствата, разпространявали мюсюлманската религия и култура. С други думи те осъществявали своята част от задължения в съюза им с централната политическа власт, подкрепяйки политиката на султана както със средствата на ортодоксалния ислям, така и с тези на мистичната доктрина в нейния възможно най-ортодоксален вид.

* * *

И така макар и лаконични, изнесените факти ни дават възможност да очертаем една приблизителна картина, свързана с функционирането на islямската религиозна институция в изследваните градове. Още веднъж искаме да подчертаем, че ни липсват съществени елементи, за да можем да разсъждаваме върху качествените характеристики на функционирането на отделните звена на институцията. Затова ще се ограничим в опит за очертаване на една обща рамка, в която протича утвърждаването и поддържането на религиозното и културно единство на мюсюлманската градска общност.

Първата характеристика, която се откроява след структурния анализ на групата служители в рамките на религиозната институция, е техният количествен растеж. Той засяга всички категории от изследваната група. Рязко се увеличава броят на мюдериси, кадии, служители на култа, потомци на Пророка. Това говори, че изследваните градове не правели изключение от общоимперските тенденции на развитие, установени за XVII столетие.

На второ място се установява усложняване на йерархията, професионална специализация и вътрешна организираност сред представителите на различните звена на изследваната институция. Съдейки единствено от използваните регистрации, самостоятелната фигура на мюфтия се явява в края на века, при това в големите административни центрове. Сред служителите на култа от средата на XVII в. се появява и длъжността на ваиза. Това било отговор вероятно на увеличилата се потребност от обединяване на мюсюлманската общност чрез укрепване на увереността ѝ в силата на исляма и могъществото на империята в трудните десетилетия на протичащите трансформационни процеси в държавата и обществото. В тази посока именно трябвало да бъдат усилията на споменатите ваизи и произнасяните от тях морални и доктринални проповеди.

С решаването на подобни задачи свързваме и появата в края на века на фигурата на дуагуй в големите административни центрове. Концентрираните в граничните крепости войски са изпитвали навярно необходимостта от психологическата увереност, че бъдещите им победи са измолени от всички възможни застъпници пред небесните сили, особено след скорошните неуспехи във войната със Свещената лига.

На следващо място, изглежда, защитата на груповите интереси на многобройната колегия на служителите на култа довела до тяхното вътрешно обособяване и организираност, данни за които откриваме в Силистра.

Все същата причина, а и възможността да се извоюват по-доходни служби с помощта на „родствената" връзка с Пророка, били по всяка вероятност в основата на избора сейидите да се установяват в големите административни центрове.

Друга характерна черта, която изпъква след анализа на данните, е свързана с многофункционалността на образованите хора, професионално ангажирани в рамките на религиозната институция.

Отсъствието на мюфтия сред регистрираните градски жители до последните десетилетия на XVII в. ни дава известно основание да предполагаме, че неговите функции били изпълнявани от присъстващите там кадии или мюдериси.

Тази черта е категорично изразена сред групата на джамийските служители. Тяхната многофункционалност се състои на, първо място, в съвместяването на няколко длъжности в рамките на култа. На второ място, хатиби, имами, мюезини се изявявали и в областта на образованието, но само на нивото на мектеба, изпълнявайки ролята на муалими и ходжи.

В сферата на проповядването на исляма, при това в неговата ортодоксална форма, навлизат и ръководителите на местните дервишки братства — шейховете или техните ученици и последователи (халифе). На много от тях е предоставена дори възможността да пред-

ставят султана по време на петъчната молитва. Трябва да отбележим, опирайки се единствено на достъпните ни данни, че в рамките на изследваните градове не се наблюдава навлизането на представителите на мистичната доктрина в сферата на образованието (на ниво медресе) и съдопроизводството. Единственото изключение в това отношение е регистрирано в Плевен, където градският наиб е назован халифе.

На следващо място, ще се спрем на един съществен по наше мнение въпрос, свързан с териториалното разпределение и концентрация на функционерите на религиозната институция.

Фактите говорят, че мрежата от култови обекти съответства на мащабите на града и мястото му във военно-административните структури на империята. Както може да се очаква, най-гъста е тя в Никопол и Силистра като центрове на санджак и еялет, в които е концентрирано най-многобройно мюсюлманско население и големи гарнизони. Пропорционално на мюсюлманските храмове са разпределени и служителите на култа. Големите разлики се наблюдават в съсредоточаването на „висшите" представители на провинциалната улема — кадии и мюдериси. Тяхното концентриране в определени селища поставя пред нас изискването да потърсим както възможните причини за тази конфигурация, така и евентуалните следствия по отношение на акцентите и нивата на културния живот в провинциалния град.

И така става въпрос за регистрираните сред гражданите на Търново и Ловеч значителен брой на фона на останалите градове кадии, мюдериси и техни ученици. Макар да са посочени имената им, не бихме могли да кажем нищо конкретно за тяхната лична кариера. Въпреки това ще се опитаме да направим малкото възможно, за да ги изведем от състоянието на почти пълна анонимност, използвайки натрупаното знание в изследването на тази проблематика. Не можем да твърдим със сигурност, че са родени в градовете, чиито жители се явяват в момента на регистрацията. Но е много вероятно

това да са мюсюлмани от балканските провинции на империята. Имайки предвид и относителната затвореност на групата на улемата и наложилата се семейственост при нейното възпроизводство,[155] бихме могли да предположим, че те също произхождали от семейства на образовани мюсюлмани. Започнали обучението си в семейна среда или в някой от градските мектеби, тези хора са преминали по скалата на медресетата на Балканите като софти, а след това и като данишменди. Много е вероятно да са продължили и в престижните истанбулски висши училища. След години на обучение те са удостоени с поста мюлязим и както става ясно, едни избрали кариерата на мюдериси, други на кадии. Имайки предвид чертите на институцията на образованието в конкретното историческо време, бихме могли да предположим, че някои са направили възможното вън от регламента, за да си осигурят този статут. В качеството си на мюлязими след известно изкачване са получили и съответните назначения. Колко време и къде са практикували, остава неизвестно, но в средата на XVII в. става ясно, че са жители на Търново и Ловеч. В микрообществото на тези градове те били сред най-образованите, а вероятно и сред най-влиятелните граждани. С авторитета на високия за провинцията образователен ценз, с властта и възможностите на институцията на кадийския съд и медресето, проводници на волята и политиката на султана, те упражнявали и очакваното влияние в обществото. А то несъмнено било насочено към укрепване на връзките и контрол на градската общност чрез средствата на закона и образованието в духа на ислямската догма и морални принципи.

Следващият въпрос, който бихме могли да си поставим, е защо коментираните улеми са избрали да се установят именно тук — в Търново и Ловеч.

Една от причините според нас е в по-голямата сигурност на вътрешността по отношение на границата. Макар на север от Дунав да били васалните влашки княжества, Никопол и Силистра били местата с големи гар-

низони, нерядко нападани, дори опустошавани от християнска войска. Далеч от напрежението на войната, от суматохата на преминаващите или изчакващи направление бойни части, вътрешността на изследвания район създавала необходимото относително спокойствие за една активност от съвсем друг характер. Освен това за струпването на кадии и мюдериси в споменатите градове своята роля вероятно изиграла и необходимостта от професионален и социален контакт. В резултат от присъствието на тези хора в Търново и Ловеч се обогатявали средоточията на духовния живот в провинциалния град. Медресето, а може би системата от медресета съществено допълвали институциите, които моделирали съзнанието и поведението на мюсюлманската общност.

Наред с това колегията, съставена от мюдериси, а и от тези, които имали идентично на тяхното образование — кадии, създавала условия за възпроизводство на групата на провинциалния елит, препредавайки знанието на своите ученици. Както говорят данните от наследствените описи, те (а и някои служители на култа или военни) притежавали обикновено и домашни библиотеки.[156] Всичко това ни дава известно основание да предполагаме, че двата града се превърнали, поне в десетилетията около средата на XVII в., в образователни центрове в рамките на Северна България.

Следващият въпрос, който възниква, е защо именно тези, а не други градове на същата територия са предпочетени от хората на знанието и закона. След като прегледахме пълноценни[157] регистрации на други градове от същия период, установихме, че не само не се наблюдава подобна концентрация на мюдериси и кадии, но не се срещат и единични споменавания за тях. Този факт ни насочи да потърсим обяснения в спецификите на османското общество, чиято хетерогенност с особена сила е валидна и за Балканите.

В хода на столетието християнските градски общности на изследваните селища понасят загуби в демог-

рафски план. Това става, както е известно, по пътя на ислямизацията, но и със съществената помощ на разселените по провинциите войници от платената войска. Въпреки това обаче Търново и Ловеч се изявяват като центрове на духовна и дори политическа активност. Историческият спомен сред българите е безспорно съхранен, християнската култура продължава да се развива в съответствие със стандартите и най-вече с възможностите на конкретната ситуация и време. Но съществуват места, в които проявлението им е по-изявено и по-категорично. Смятаме, че Търново и близкият до него Ловеч са формирали именно такава зона за районите на Северна България, а може би и в по-големи мащаби. Пред очите и в съзнанието на търновци били руините, напомнящи им за тяхната отминала слава. Градът бил център на митрополия, а Ловеч на подведомствена ѝ епископия.[158] Като наследница на Търновската патриаршия митрополитската катедра заемала съответстващо ѝ място в йерархията на Вселенската патриаршия, а нейният предстоятел се титулувал „пречестен митрополит на Търново и екзарх на цяла България".[159] Тук веднага ще споменем, че Силистра също била седалище на доростолския митрополит. Но коментираната вече несигурност на града правела митрополитската катедра нежелана и за цариградските архиереи. Затова там твърде често се сменяли хората, които заемали поста, а и когато се установяли в Силистра, те неведнъж търсели закрилата на влашката земя.[160]

Напротив, на търновския митрополитски престол са заставали и оставали задълго образовани и политически активни мъже на епохата.[161] Те заедно със своето обкръжение и чрез функционирането на институцията не само във верски план, но и в качеството ѝ на арбитър и съдник в критични житейски ситуации на паството създавали у българите съзнанието за съществуването на власт, която макар и небългарска, все пак била своя, християнска по отношение на чуждата османска. За повечето жители на Търново и някои околни селища не съ-

ществувала и езиковата бариера за осъществяване на контакт с митрополитския кръг. Струва ни се, че нямаме основание да се съмняваме в думите на П. Б. Бакшев, който в 1640 г. посетил града и установил че християните там „говорят толкова гръцки, колкото и български", което обяснил с обстоятелството, че „тъй като градът бил царски, този език е запазен като по-граждански".[162] Чрез поддържаните активни връзки на търновските митрополити изявени търновци могли да влизат в досег и с йерарси на източните патриаршии, които често посещавали Търново и отсядали там на път към влашките княжества и Москва.[163]

В столетията, когато все още не била преодоляна социалната нивелация на българското общество и липсвали онези сили и личности, които да го поведат, използвайки авторитета и позицията си в общността, тази роля била поета именно от търновските митрополити. Дионисий Рали бил един от онези, които преговаряли с европейските владетели, който организирал и възпламенил търновци и поддръжниците им от района за техния първи значителен опит в 1598 г. да възстановят царството си.[164] В тези си действия митрополитът сътрудничел и с подчинените си епископи, сред които и ловешкия. По-късно, през 50-те години на XVII в. друг митрополит — Кирил Търновски, участвувал в християнски заговор срещу османците наред с Петър Парчевич, сръбския патриарх Гаврил, константинополския патриарх Партений и войводите на Влахия и Молдова.[165]

Ако това била ролята и участието на митрополитската власт във върхови изяви на българите, то духовното им ежедневие също ни предлага аргументи за формиране на предлаганата хипотеза. В това отношение ще споменем, че онова, което се е съхранило във времето, говори, че Търново и околните манастири са престанали да функционират като книжовен център, що се отнася до създаването на оригинални съчинения, дори до значителна в количествено отношение преписвана

книжнина. През XVI и XVII в. тук най-вече се възстановяват и стенописват църкви.[166] Затова пък Ловеч и манастирът „Света Богородица“, назован още „Ястреб“, се оформят като книжовно и просветно гнездо. С книжнина, преписана в ловешкия скрипториум, се снабдявало и Търново.[167]

В Ловешката епархия се издигнали и други книжовни центрове, един от които бил този в Етрополе и манастира „Св. Троица“.[168] През XVI и XVII в. там се изградила влиятелна калиграфско-художествена школа, която достигнала своя разцвет през 30—40-те години на XVII в. А един от най-изтъкналите ѝ книжовници от това време — йеромонах Даниил, преди да се установи в манастира, работил в Търново. Според преценката на изследователите „постиженията на Етрополската школа допринесли твърде много за големия и може да се каже уникален в епохата на робството разцвет на българското орнаментално изкуство, което нямало аналог нито през XVI, нито през XVIII в.“[169]

Споменаваме този факт неслучайно. В 1643 г. село Етрополе дербенд в казата Ловеч е регистрирано със 162 мъже християни и само 28 мюсюлмани. Но затова пък сред последните фигурират двама мюдериси, двама ходжи и един талиб-и илм (освен хатиба, имамите, мюезините и др.).[170] Това ще рече, че и тук в планинското село са създадени и функционират медресе и мектеб. Каква друга би могла да бъде причината освен неутрализиране влиянието на изявеното книжовно средище чрез формирането на мюсюлманска среда и мюсюлмански образователни институции. Това, смятаме, е един сериозен аргумент в защита на предположенията ни, че изборът на определени селища, в които да се установят и работят османски образовани люде, не е случаен. Със създаването на мюсюлмански образователни огнища като контрапункт на християнските е трябвало да се преодолее тяхното влияние, което не само поддържало духа на българите, но ги е вдъхновявало за бунт срещу султана. Присъствието им там вероятно водело и до печеле-

не на нови адепти на исляма и формиране на по-многобройни мюсюлмански общности.

В допълнение ще споменем и факта, че на територията на централна Северна България, в районите на Ловеч, Търново и Никопол именно през XVII в. се разгорял и един друг конфликт. Той се изразявал в стремежа на католическите мисионери, на православните архийереи (най-вече търновските митрополити) и представителите на османската власт (без съмнение и тези на мюсюлманската религиозна институция) да присъединят населението от павликянските села към съответната религиозна общност. В това единоборство били използвани далеч не само средствата на убеждението, но и на заплахите, подкупите, обещанията. Като резултат голяма част от павликяните приели католицизма, исляма или източното православие.[171]

И така анализът на групата функционери, обект на нашето изследване, ни дава основание да твърдим, че в проучваните градове били трайно установени всички онези звена, чрез които се налагал и разпространявал ислямският културен модел. Мрежата от джамии, месджиди и текета, мектебите и медресетата, кадийският съд били местата, около които гравитирали хората, които работели в това направление. И макар да е установено, че през XVII столетие за корпорацията на улемата запазването на привилегиите и мястото в баланса на променящите се структури се превърнали в главна цел, то обективно тяхното присъствие и активност в провинциите не променяли ролята им в обществото.

Чрез обучението в мектебите и медресето, чрез проповедите в джамиите се осъществявал процесът на препредаване на знанието на различните негови нива, формирал се моделът на поведение на мюсюлманската общност. Чрез махленските имами или в рамките на кадийския съд се контролирало изпълнението на религиозните задължения на вярващите и взаимоотношенията сред членовете на общността, като всяко нарушение на установената норма трябвало да получи съответна-

та морална или законова санкция. А отклонения и нарушения явно съществували, още повече, че една немалка част от мюсюлманите били все още здраво свързани със своето християнско минало и битови практики. Освен това кадиите били пряката връзка на централната власт и султана с провинциите, а хатибите — негови представители на петъчното богослужение. Те заедно с всички останали съдействали за защитата на позициите на центъра по места, за запазване на статуквото, отговарящо в голяма степен и на техните интереси, за поддържане на увереността в могъществото на империята. Чрез тази своя роля провинциалните служители в рамките на религиозната институция съдействали за укрепване на връзките в хетерогенното османско общество на основата на религиозното и културно единство на мюсюлманската общност.

Таблица 1

НИКОПОЛ

година	мюсюлмани	немюсюлмани	функционери на религиозната институция		
			кадийски съд	медресе, мектеб	джамия
1613	675 ханета 267 мюджеред (неженени мъже) 231 аскери	847 ханета 527 мюджеред 88 вдовици 178 рая със специални задължения 13 нефери (лица) — дубровнишки търговци	2 кадии 1 мюлязим	1 мюдерис 6 ходжи	3 хатиби 19 имами 7 мюезини
1643	506 нефери (лица) рая 195 аскери	492 нефери	2 кадии 1 наиб	2 мюдериси 6 ходжи	4 хатиби 2 ваизи 16 имами 13 мюезини 2 кайъми
1698	599 нефери рая 8 вдовици (от 1693 г.)* 415 аскери	727 нефери	1 мюфтия 1 кадия 1 наиб	3 мюдериси 1 ходжа 1 софта 1 талеб-и илм	3 хатиби 2 ваизи 12 имами 21 мюезини 5 кайъми 2 джузхан 1 дуагуй

* Тъй като регистърът от 1698 г. представя бройките само на немюсюлманите, освободени от аваризи, използваме данните за тях от джизие регистър от 1693 г. Вж. *Първева, Ст.* Към демографския облик на град Никопол през 1693 г. — В: Сб. 300 години Чипровско въстание (Принос към историята на българите през XVII в.). С., 1988, 25—40.

Таблица 2

ТЪРНОВО

година	мюсюлмани	немюсюлмани	функционери на религиозната институция		
			кадийски съд	медресе, мектеб	джамия
1613	248 ханета 140 мюджеред 48 аскери	425 ханета 219 мюджеред			2 хатиби 11 имами 10 мюезини 1 кайъм 1 муариф
1643	59 нефери рая 52 аскери	180 нефери рая	7 кадии 1 наиб на нахия	6 мюдериси 3 талиб-и илм	3 хатиби 5 имами 5 мюезини

Таблица 3

ЛОВЕЧ

година	мюсюлмани	немюсюлмани	функционери на религиозната институция		
			кадийски съд	медресе, мектеб	джамия
1613	355 ханета 110 мюджеред 55 аскери	391 ханета 157 мюджеред	1 кадия 1 наиб	2 ходжи 1 талиб [-и илм]	2 хатиби 6 имами 3 мюезини
1643	148 нефери рая 121 аскери	148 нефери рая	4 кадии	4 мюдериси 1 сухте 1 муалим 2 ходжи	3 хатиби 3 ваизи 9 имами 7 мюезини

Таблица 4

ПЛЕВЕН

година	мюсюлмани	немюсюлмани	функционери на религиозната институция		
			кадийски съд	медресе, мектеб	джамия
1613	584 ханета 96 мюджеред 24 аскери	404 ханета 127 мюджеред	1 наиб	6 ходжи	1 хатиб 9 имами 6 мюезини 1 муариф

Таблица 5

РАЗГРАД

година	мюсюлмани	немюсюлмани	функционери нарелигиозната институция		
			кадийски съд	медресе, мектеб	джамия
1613	199 ханета 46 мюджеред 35 аскери	205 ханета 187 мюджеред		4 муалими 4 ходжи	1 хатиб 4 имами 5 мюезини 3 кайъми 1 муариф 3 джузхан
1643	337 нефери рая 22 аскери	83 нефери рая		2 ходжи 3 сухте	1 хатиб 3 имами 8 мюезини 2 кайъми

Таблица 6

СИЛИСТРА

година	мюсюлмани	немюсюлмани	функционери на религиозната институция		
			кадийски съд	медресе, мектеб	джамия
1698	437 нефери рая 9 вдовици 505 аскери	265 нефери рая	1 каймакам-и мюфти 1 наиб	4 ходжи 1 софта	9 хатиби 1 ваиз 16 имами 25 мюезини 6 кайъми
1715	142 нефери рая 169 вдовици 879 аскери	658 нефери рая 138 вдовици	1 мюфтия	1 мюдерис 1 муалим	12 хатиби 1 ваиз 14 имами 16 мюезини 5 кайъми 1 дуагуй

БЕЛЕЖКИ

*Изследването беше осъществено с подкрепата на Института на „Отворено общество" в рамките на програмата "Research Support Scheme".

[1] *Gibb, H.* and *Bowen, H.* Islamic Society and the West. A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East. Oxford University Press, 1957, Vol. 1, part 2, 70—114; *Uğur, A.* The Ottoman 'Ulema in the Mid-17th Century. An Analysis of the Vaka'i 'ül-Fuzala of Mehmed Şeyhi Ef. Berlin, 1986, xxxvii—lxxiv; *Repp, R.* The Altered Nature and Role of the Ulema — In: Studies in Eighteenth Century Islamic History. Southern Illinois University Press, 1977, 277—288; *Raymond, A.* Grandes villes arabes à l'époque ottomane. Paris, 1985, 78—88; *Zilfi, M.* The Politics of Piety: the Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600—1800). Minneapolis, 1988, 23—41; Ilmiyye. — Encyclopédie de l'Islam. (EI) Nouvelle édition. Ed. E. J. Brill., Leiden, 1975, t. 3, 1180—1182; *İnalcık, H.* The Ottoman Empire. The Classical Age 1300—1600. London, 1973, 165—178.

[2] След средата на XVI в. Силистренският санджак започнал да се превръща в еялет. Преходът продължил вероятно до времето на Мехмед III (1595—1603), когато трансформацията завършила окончателно и за негови управители били назначавани лица с ранга на паша. Според „Рисалето" на Айни Али от втората четвърт на XVII в. на силистренския еялет били подчинени 7 санджака. *Димитров, Стр., Н. Жечев, В. Тонев,* История на Добруджа, С., 1988, т. 3, 12—15.

[3] Двата града (тогава — в XVI в. Разград бил все още село) са били част от мюлковете съответно на Гази Али бей и Ибрахим паша (по-долу подробно ще стане въпрос за тях), приходите от които те вакфирали за благотворителни цели.

[4] Başbakanlık Arşivi — İstanbul (BBA), от колекцията Tapu Tahrir Defterleri — TD N 718, 22—50, 342—351, 484—493.

[5] Пак там, TD N 713, 86—88, 150—160.

[6] Пак там, TD N 775, 73—83, 126—128, 158—160.

[7] Пак там, TD N 771, 144—145.

[8] Пак там, от колекцията Kamil Kepeci. Mevkufat kalemi. N 2785, страниците на дефтера не са номерирани.

[9] Пак там, N 2849, 32—52. Този тип регистри, известни още като „авариз дефтери", започнали да се водят от османската администрация от XVII в. насетне, когато събиранията от групата „авариз" станали ежегодни. В тях обикновено били включени всички мъже (нефери), жители на населеното място, задължени или освободени от данъка. Съществуват варианти на обхвата на провежданата регистрация. Освен общите били правени и отделни списъци на освободените от данъка („аскери", население със специални задължения към властта и вдовици — в Силистра например) и на раята, натоварена с изплащането му. Данъчните порции — брой аваризханета — били определени и отбелязани в описа за всяко село и всяка градска махала, като обхватът им варирал според мястото, времето и конкретната ситуация.

Във връзка с дешифрирането и превода на документите получихме неоценима помощ от ст.н.с. С. Андреев, за която му изказваме своята благодарност.

[10] Kadi — EI, 1978, t. 4, p. 391; *Repp, P.* The Mufti of Istanbul. A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy. Oxford University, 1986, 30—40, 305—306 и цит. там лит.

[11] *Гаджанов, Д.* Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през ср. на XVII в. — ПСпБКД, 70, 1909, с. 653, 656, 661; *Евлия Челеби.* Пътепис. Превод от османотурски, състав. и ред. Стр. Димитров. С., 1972, с. 55, 57.

[12] Ориенталски отдел на НБКМ — София, Ор. 435 — арабски ръкопис със съчинения по граматика, датиран от XVII в. Върху първия и втория лист и вътрешната страница на последната корица са изписани по азбучен ред имената на кази от Румелия (Румде казалар дър) и дневната заплата на техните кадии. Благодаря на Анка Стоилова и на Росица Градева за любезно предоставената ми информация за документа.

[13] През XVII в. са правени различни промени и прекатегоризиране на ранга на казите, съобразени с настъпилите изменения в броя на населението или изискванията на конкретната ситуация. Вж. *Inalcık, H.* The Ruznamče Registers of the Kadıasker of Rumeli as Preserved in the Istanbul Müftülük Archives. — Turcica. Revue d'études turques, t. XX, 1988, 261—262.

[14] *Gibb, H.* and *Bowen, H.* Op. cit., p. 106; *Inalcık, H.* The Ruznamče... 261—262.

[15] Когато кадията завършвал определения му срок за служба в съответната каза (takmil-i müddet), той прекарвал известен период на „изолиране" (infişal), след което трябвало да отиде в Истанбул (Asitane), за да изчака поредното си назначение. Вж.: *Inalcık, H.* The Ruznamče... 263—271.

[16] *Repp, R.* The Mufti of... 52—55; *Uğur, A.* Op. cit., xxxviii—xliv.

[17] *Repp, R.* The Mufti of... 54—61.

[18] Турски извори за историята на правото по българските земи (ТИИПБЗ), Т. 2, С., 1971, с. 113.

[19] *Repp, R.* The Mufti of... p. 55.

[20] *Inalcık, H.* The Ruznamče... p. 271.

[21] Ibidem, p. 270.

[22] *Barkan, Ö.* Edirne askerî kassamı'na âit tereke defterleri (1545—1659). — Belgeler. Türk tarih belgeleri dergisi, cilt III, sayı 5—6, 1966, 8—9.

[23] *Смирновъ, В.* Кучибей Гомюрджинскій и другие османскіе писатели XVII века о причинах упадка Турціи. С. Петербургъ, 1873, 111—120.

[24] BBA, от колекцията Kamil Kepeci. Mevkufat kalemi — N 2756.

[25] Транскрипцията на термините е дадена по: *Redhouse, J.* A Turkish and English lexikon. Showing in English the significations of Turkish terms. Constantinople, 1890.

[26] *Inalcık, H.* The Ruznamče... p. 261.

[27] Османотурски извори за историята на Добруджа и Североизточна България. Съст., прев. и ред. Стр. Димитров. С., 1981, с. 21, 97.

[28] Десети месец от арабската лунна година.

[29] Осми месец от арабската лунна година.

[30] BBA, от колекцията Bab-i Defteri mevkufat kalemi — N 27581, 42—46.

[31] *Baltacı, C.* XV—XVI. Asırlarda osmanlı medreseleri. Teşkilât. Tarih. Istanbul, 1976, p. 265.

[32] *Гаджанов, Д.* Цит. съч., с. 653, 656, 661; Е. Челеби. Пътепис... с. 55, 57.

[33] *Repp, R.* The Mufti of... 62—68.

[34] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 258.

[35] Турски документи за историјата на македонскиот народ (ТДИМН). Сер. I, Т. 3, Скопје, 1969, 41—42.

[36] Османски извори за историята... с. 36 (д. № 37), 350.

[37] *Gibb, H.* and *Bowen, H.* Op. cit., 139—143; *Uğur, A.* Op. cit., xxxvii—xxxviii.

[38] Медресетата били класифицирани според нивото на обучение и съ-

ответно заплатата на преподавателите в тях. В средата на XVII в. йерархията в медресе системата била, както следва: медресетата със заплата на мюдериса от 20 до 40 акч. дневно представлявали категорията medaris-i resmiye. Понякога те били наричани с имената на съчиненията, използвани в обучението или с размера на заплатата на мюдериса. Следвала групата от медресета с 50 акч. дневно възнаграждение на мюдериса, наричани: ibtida-i haric (или haric elli), hareket-i haric, ibtida-i dahil, hareket-i dahil, musile-i Sahn, Sahn (в медресета). Следващата група била медресета с 60 акч. дневна заплата на назначените в тях мюдериси. Те се подреждали, както следва: ibtida-i altmışlı, hareket-i altmışlı, musile-i Süleymaniye, hamis-i Süleymaniye, Süleymaniye, daru'l-hadis-i Süleymaniye. Подробно за характеристиката на различните рангове медресета, както и за преминаването на мюдериса и обучавания (софта, данишменд) във всяка следваща степен вж. *Uğur, A.* Op. cit., xxxviii—lxvi; *Repp, R.* The Mufti of... 32—50.

[39] *Gibb, H.* and *Bowen, H.* Op. cit.,142—164; *Repp, R.* The Mufti of..., 27—62; *Uğur, A.* Op. cit., xxxvii—lxxiv; *Zilfi, M.* Op. cit., 23—40.

[40] *Събев, О.* Османски образователни институции по българските земи през XV—XVIII в. Дипломна работа. В. Търново, 1995.

[41] *Ихчиев, Д.* Турските вакъфи в българското царство и документи върху тях. — Минало, 1909/1910, № 3, 243—253; Малка част от вакъфнамето на Михалоглу Али бей е публикувана от *Levend, A.* Gazavat-nameler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavat-namesi. Ankara, 1956, 359—361.

[42] *Baltacı, C.* Op. cit., 85—86.

[43] *Kiel, M.* Urban Development in Bulgaria in the Turkish Period: the Place of Turkish Architecture in the Process. — International Journal of Turkish Studies, 1989, vol. 4, N 2, p. 111.

[44] НБКМ, Ориенталски отдел, ф. ОАК 217/8. Документът е преведен от Б. Цветкова и публикуван в ТИБИ, С., 1972, т. 3, 427—473. Ще използваме както оригинала, така и издадения текст, тъй като имаме някои несъгласия с превода на отделни детайли, за които ще стане въпрос по-долу. Тъй като началото на регистъра не е запазено, преводачът му Б. Цветкова предполага на основата на данни от самия документ, че е съставен в периода с долна граница 1540 г., и по-точно последната десетдневка на реби II от 947 г. от Хиджра — дата, на която Юсуф Шах Челеби продал своята част от мюлковото село Арнауткьой (Арбанаси, Търновско) на брат си Пир Ахмед. Тази последна промяна, свързана със собствениците на мюлковото село, е отразена на страниците на регистъра. Този текст в мюлкнамето за с. Арбанаси, както и други подадки в регистъра определят безусловно посочената най-ранна възможна година за съставянето на документа. Като горна хронологическа рамка Б. Цветкова сочи 1561 г., последната от втория мандат на великия везир и следващ собственик на с. Арбанаси — Рустем паша. Тъй като е известен фактът, че Рустем паша купил с. Арнауткьой от споменатия Пир Ахмед челеби по времето, когато бил велик везир, то тази покупко-продажба е можело да се осъществи в периода 1544—1553 и 1553—1561. *Цветкова, Б.* Нови архивни източници за аграрния режим в Северна България през началния период на турското владичество. — ИДА, Т. 7, 1963, 300—301, 326—327.

От документи, публикувани от О. Баркан още в 1942 г. става ясно, че покупката на селото Арбанаси от страна на Рустем паша е станала преди 1553 г. Така тази година се превръща в максималната горна хронологическа грани-

ца на съставянето на регистъра. Вж. *Цветкова, Б.* За поселищния облик на Търновския край през 15—16 в. — В: Сборник в чест на член-кореспондент Йордан Захариев. Икономгеографски и етнографски изследвания. С., 1964, с. 128; *Cvetkova, B.* Documents turcs concernant le statut de certaines localités dans la région de Veliko Tărnovo au XVIIe siècle. — In: Mémorial Ömer L. Barkan. Paris, 1980, p. 66, n. 3.

Използвайки допълнителни сведения от турските архиви в Анкара и Истанбул, М. Кийл предлага друга датировка на документа. Тъй като в описа фигурира и вакъфът на Ибрахим паша в Разград и околни села, той смята, че регистрацията би могла да бъде направена между годините 1533 (годината на учредяване на вакъфа, отбелязана във вакъфнамето) и 1542 (годината на построяването на джамията на Ахмед бей в Разград, която не е спомената в използвания регистър, но фигурира в следваща регистрация на града от 1550 г.) *Kiel, M.* Hrazgrad — Hezargrad — Razgrad. The Vicissitudes of a Turkish Town in Bulgaria. (Historical, Demographical, Economic and Art Historical Notes). — Turcica, Paris, 1991, XXI—XXIII, p. 525.

Долната хронологическа граница, предложена от автора, е явно неоснователна, тъй като съдържанието на регистъра отразява събития от 1540 г. Горната граница, преди 1542 г., изглежда логично определена във връзка със строежа на джамията на Ахмед бей. Излагайки всички споменати аргументи, според нас като най-вероятен за съставяне на регистъра остава периодът 1540—1541 г. По-нататък в текста този регистър ще бъде цитиран като съставен през 1540 г.

[45] ТИБИ, т. 3, 466—468. Горната част на лист 34б от документа — там, където трябва да е разположен текстът, съобщаващ името на селището, в което се намират вакъфите, е повредена. Но смятаме, че става въпрос именно за гр. Плевен, тъй като обектите, за чиято издръжка се учредяват вакъфи, както и имената на учредителите им фигурират като наименования на махали в регистрации на Плевен от XVI и XVII в. Вж. *Kiel. M.* Urban Development..., 108—111; BBA, TD N 713, 150—160.

[46] *Е. Челеби.* Пътепис... 57—58.

[47] *Popović, A.* Un sujet méconnu: la vie culturelle des musulmans dans les villes balkaniques à l'époque ottomane (remarques méthodologiques). — In: La culture urbaine des Balkans (XVe—XIXe siècles), t. 3, La ville dans les Balkans depuis la fin du Moyen âge jusqu'au début du XXe siècle: recueil d'études. Belgrade—Paris, 1991, 165—167.

[48] ТИБИ, Т. 3, с. 446.

[49] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 258.

[50] Пак там, 257—258.

[51] *Гаджанов, Д.* Цит. съч., с. 653.

[52] ТИБИ, т. 2, С., 1966, с. 341. Нова, по-прецизна датировка на документа е направена от Ст. Андреев. За датировката на подробните османски регистри (муфассал дефтерите) от XV—XVI в. — Исторически преглед, 1992, кн. 1—2, 167—168.

[53] ТИБИ, т. 3, 470—472. Изказваме предположение, че медресето е в Търново, тъй като, макар и с повредена горна част на листа, където се е намирал текстът с името на учредителя на вакъфа, все пак информацията е разположена непосредствено след тази за вакъфите в града и, изглежда, представлява нейно продължение.

[54] *Драганова, Т.* За съдбата на паметниците на културата в Търново през XV—XVIII в. — В: Турските завоевания и съдбата на балканските народи,

отразени в исторически и литературни паметници от XIV—XVIII в. В. Търново, 1992, с. 142 и цит. там лит.

[55] ТИБИ, т. 3, 430—437; *Цветкова, Б.* За съдбата на средновековната българска столица Търново след падането ѝ под турска власт. — Известия на Окръжния исторически музей — В. Търново, 1972, кн. 5, 140—142 и цит. там лит.

[56] ТИБИ, т. 3, с. 471.

[57] *Рико, П.* Сегашното състояние на Османската империя и на гръцката църква (XVII век). Подбор, превод, предговор и бележки М. Киселинчева. С., 1988, с. 48.

[58] ТИБИ, т. 3, с. 468, 470.

[59] *Е. Челеби.* Пътепис... с. 56.

[60] *Гаджанов, Д.* Цит. съч., с. 658.

[61] Пак там, с. 664.

[62] *Gibb, H.* and *Bowen, H.* Op. cit., 95—98.

[63] Това е първата сура на Корана и затова е наречена Фатиха, т. е. отваряща, откриваща. Чете се при всяка молитва. В текста ѝ се изисква подчинение и покорство само на Аллах, който единствен можел да помогне и който единствен сътворявал доброто и злото. Вж. Свещен коран и неговият превод на български език. Международна ислямска фондация „Крал Фахт бин Абдул Азиз", 1993, с. 1.

[64] *Ихчиев, Д.* Цит. съч., с. 251.

[65] Muarrif. — *Pakalın, M.* Osmanlı Tarih deymleri ve terimleri sözlüğü. İstanbul, 1971, C. 2, 252—553.

[66] ТИБИ, Т. 3, с. 467—468. *Kiel. M.* Urban Development... p. 111.

[67] *Kiel. M.* Urban Development... p. 111; *Трифонов, Ю.* История на града Плевен до Освободителната война. С., 1933, 44—45. Авторът сочи годината 1521 за съграждане на джамията на Сюлейман бей.

[68] Археологически проучвания са установили съществуването в основите на тази джамия на нейния предшественик — много по-малка и по-различно ориентирана джамия, вж. по-подробно *Kiel. M.* Hrazgrad... p. 507, 527—528.

[69] *Гаджанов, Д.* Цит. съч., с. 653.

[70] ТИБИ, т. 3, с. 441.

[71] М. Кийл коригира значително времето на построяване на джамиите на Ахмед бей и Бахрам бей. От новото четене на хронограмата на първата джамия става ясно, че е построена в 949 г. от Хиджра (17.4.1542—5.4.1543). Втората джамия се споменава за първи път в регистрация на населението на Разград от 1550 г. *Kiel. M.* Hrazgrad... 519—520; сравни с *Явашов, Ан.* Разград. Неговото археологическо и историческо минало. С., 1930, 108—109.

[72] Сведенията са на П. Р. Славейков, д-р П. Берон, д-р Хр. Даскалов и др. — *Драганова, Т.* За съдбата на паметниците... 142—146 и цит. там лит.

[73] ТИБИ, т. 3, с. 435—437.

[74] Това били споменатите вече: превърната в джамия църква в крепостта, джамия и месджиди на Фируз бей, също така джамията при медресето на Емир Сейид Халил Кадъ, споменат е и вакъф на месджида Емир Кадъ. В документите са споменати също и месджид на махалата Хъдър бей, месджид Муса Челеби, Язъджи Бали, Танрънвермиш бей, Хаджи Бали, Хаджи Али в махалата Шехре Кьостю и месджида на махалата Касъм паша. ТИБИ, т. 2, С., 1966, с. 341, 343; ТИБИ, т. 3, 435—443, 470—471; *Драганова, Т.* Цит. съч., 142—145; срв. също *Ayverdi, E. H.* Avrupa'da Osmanlı mimarı

eserleri. IV. Cild, 4., 5., 6, kitab. Bulgaristan, Yunanistan, Arnavudluk. Istanbul, 1982, 116—118.

[75] ТИБИ, т. 3, 435—436; ТИБИ, т. 2, 335—347.

[76] Хаджи Калфа Мустафа бен Абдулах. Румелия и Босна (пр. и ком. Ст. Аргиров). — Архив за поселищни проучвания, 1, 1938/39, № 2, с. 89; *Димитров, Б.* Петър Богдан Бакшев. Български политик и историк от XVII в. С., 1985, с. 167.

[77] ТИБИ, т. 3, 468—469.

[78] *Е. Челеби.* Пътепис... с. 56; вж. също и: *Петков, Ст., Иширков, А.* Стари описания на гр. Ловеч. — Сб. Ловеч и Ловчанско. Географско, историческо и културно описание, т. 2, С., 1929, 116—118; *Иширков, А.* Махалите в гр. Ловеч. — Сб. Ловеч и Ловчанско... С., 1930, т. 2, с. 121; *Ayverdi, E. H.* Op. cit., 67—68.

[79] *Димитров, Б.* Цит. съч., с. 170.

[80] *Гаджанов, Д.* Цит. съч., 657—658. И в трите използвани регистрации на града са споменати джамиите „Йълдъръм Хан", „Шах Мелек", „Кадъ Ивaз", „Кятиб Бали", „Джами-и шериф с друго име Кетхуда Бали", „Джами-и атък" [или „Ески хамамската"], „Татар"; вж. и *Ayverdi, E. H.* Op. cit., 70—72.

[81] Е. Челиби сочи имената на по-известните от тях: месджидите на Хаджи Касъм, „Капан", „Седжах" при малката крепост на старото пристанище (Скеле месджиди), при Сарачхането, няколко месджида в крепостта на Никопол и пр. *Гаджанов, Д.* Цит. съч., 657—658.

[82] Duağu; duağuluk vazifesi. *Pakalın, M.* Op. cit., Istanbul 1971, Cilt. 1, p. 179; An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300—1914. Edited by *H. Inalcık.* with D. Quataert. Cambridge University Press, 1994, p. 47.

[83] *Гаджанов, Д.* Цит. съч., 665.

[84] Използваните регистри за гр. Силистра от 1698 г. и 1715 г. споменават следните джамии: „Хасан бей" [или „Ak kyÿy"], „Хисар ески" (?), „Сатури", „Ивaз паша", „Рустем Челеби", „Секир (?) ходжа", „Синан паша", „Хаджи Сефер", „Зюлфикяр ага", „Джами-и атък" [или „Арнауд Хюсеин ага"], „Джами-и шериф", „Джамията в крепостта [Йълдъръм Баязид хан"]"; и месджиди: „Мирахур [Мехмед ага]", „Хайреддин [Ефенди]", „Рустем Челеби", „Кара язъджи", „Турхан ага", „Чаир", „Месджид-и сердар [Мехмед Челеби], „Муса бей". Срв. *Димитров, Стр.* Към демографската история на Добруджа през XV—XVII в. — Известия на Българското историческо дружество, кн. XXXV, С., 1983, с. 35; *Ayverdi, E. H.* Op. cit., 89—92, където са споменати и други джамии и месджиди с имена, идентични с тези на много силистренски махали. Това означава, че освен изброените са съществували и други култови обекти, без да са изрично посочени в използваните регистрации.

[85] *Bojanić-Lukać, D.* Les musallas dans la ville balkanique. — In: La culture urbaine des Balkans (XVe—XIXe siècles), t. 3, La ville dans les Balkans depuis la fin du Moyen âge jusqu'au début du XXe siècle: recueil d'études. Belgrade—Paris, 1991, 73—85.

[86] Изследователите на тези култови обекти отбелязват също, че това не важало за всички градове, в които имало мусала. В Скопие и Сараево например имало специално устроени места (различни от мусалата), предназначени само за молитва за дъжд и за сбогуване с бъдещите хаджии. Характерно за градовете на Босна и Херцеговина било, че празничната петъчна молитва се провеждала обикновено в тамошните мусали. Пак там, с. 73.

[87] Пак там, с. 74—75.

[88] Самата мусала можело да бъде устроена различно. Обикновено тя била заобиколена от стени и имала четири врати. Михрабът и минберът били подслонени под купол с колони. Изследователите различават няколко типа мусала според съчетанието между нейните основни и допълнителни функции: мусала — джамия, т. е. с постройка в рамките на оградeното пространство; мусала — медресе — място, където се събирали за дискусии образованите люде от града; мусала-гробище; мусала — място за разходка и пр. Пак там, 74—79.

[89] След като бил снет от длъжност велик везир през 1651 г., Мелек Ахмед паша бил назначен за валия на силистренския еялет. Той бил вуйчо на османския пътешественик Евлия Челеби, който прекарал дълго време с него в Силистра. *Димитров, Стр., Жечев, Н., Тонев, В.* Цит. съч., 13—14.

[90] *Гаджанов, Д.* Цит. съч., с. 669; *Bojanić-Lukać, D.* Op. cit., p. 78.

[91] *Гаджанов, Д.* Цит. съч., с. 669.

[92] *Градева, Р.* Налагането на кадийската институция на Балканите и мястото ѝ в провинциалната администрация (XIV – началото на XVI в.). — Балканистика. С., 1989, т. 3, с. 43; ТИБИ, т. 2, с. 239, 319, 325.

[93] НБКМ, Ориенталски отдел, Видински сиджил S13, л. 21а, д. I, II, л. 23а, д. I.

[94] *Gibb, H.* and *Bowen, H.* Op. cit., 92—94; *Raymond, A.* Grandes villes..., 85—88.

[95] Османски извори за историята на Добруджа... док. № 21, вж. също и док. № 83, 112.

[96] *Гаджанов, Д.* Цит. съч., с. 652.

[97] Двата термина са използвани като синоними. *Yediyıldız, B.* Vakıf istilahları lügatçesi. — Vakıflar dergisi, XVII, 1983, p. 59, 60.

[98] НБКМ, Ориенталски отдел, ОАК 217/8, л. 11б, сейид Абди [син на] сейид Юсуф, накиб-юл-ешраф, на основание на хюджет (бер мюджиб-и хюджет). Вж. ТИБИ, т. 3, с. 442 (л. 11б) — неправилно е разчетен и преведен терминът „накиб-юл-ешраф".

[99] BBA, Mevkufat Kalemi N 2596, p. 8-a.

[100] Пак там.

[101] Вж. бел. № 29.

[102] *Barkan, Ö. L.* Osmanlı Imparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler. I. Istilâ devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zâviyeler. — Vakıflar Dergisi II, Ankara 1942, 279—387. Рез. на фр. език: Les fondations pieuses comme méthode de peuplement et de colonisation: les derviches colonisateurs de l'époque des invasions et les couvents (zâviyé). 59—65; *Melikoff, I.* Un ordre de derviches colonisateurs: les bektachis. Leur rôle social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans. — In: Mémorial Ömer Lutfi Barkan, Paris, 1980, 149—157.

[103] *Beldiceanu-Steinherr, I.* Le règne de Selim Ier, tournant dans la vie politique et religieuse de l'Empire ottoman. — Turcica, Revue d'études turques. Paris—Strasbourg, t. VI, 1975, 34—48.

[104] *Clayer, N.* Mystiques, Etat et Société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours. Ed. E. J. Brill. Leiden. New York. Köln. 1994, 69—142; *Agoston, G.* Muslim Cultural Enclaves in Hungary under Ottoman Rule. — Acta Orientalia Scientiarum Hung,. t. XLV (2—3), Budapest, 1991, 196—204.

[105] *Clayer, N.* Op. cit., 98—104, 148, 153—162, 371.

[106] *Gibb, H.* and *Bowen, H.* Op. cit., 71—81.

[107] Zarcone, T. Nouvelles perspectives dans les recherches sur les kızılbaş-alevis et les bektachis de la Dobroudja, de Deliorman et de la Thrace orientale. — Anatolia Moderna — Yeni Anadolu, t. IV. Derviches des Balkans. Disparitions et renaissances. Paris 1992, 1—11 и цит. там лит.

[108] Zarcone, T. Op. cit., 2—4 и цит. там лит.; *Димитров, Стр.* Към историята на добруджанските двуобредни светилища. — Сб. Добруджа, Исторически музеи в Добрич и в Силистра, 1994, т. 11, 81—88.

[109] *Димитров, Стр., Жечев, Н., Тонев, В.* Цит. съч. с. 89; *Zarcone, T.* Op. cit., 4—6.

[110] *Clayer, N.* Op. cit., p. 78.

[111] *Димитров, Стр.* Към историята на добруджанските двуобредни... с. 85; *Димитров, Стр., Жечев, Н., Тонев, В.* Цит. съч., с. 90.

[112] *Димитров, Стр., Жечев, Н., Тонев, В.* Цит. съч., 35—36; *Маринов, В.* Дели-Орманъ (южна част). Областно географско изучаване. С., 1941, 79—80.

[113] *Zarcone, T.* Op. cit., 5—11; *Melikoff, I.* Op. cit., 156—157.

[114] Големи бекташийски обители в изследваните райони били текето Демир баба при с. Димитрово (изс.), Разградско, Ак Язълъ баба при с. Оброчище, Балчишко, Мустафа баба на пътя между Русе и Силистра и др. — Вж. *Явашов, А.* Текето Демир боба, българска старина-светиня. С., 1943; *Илиев, Б.* Текето Демир боба, старо тракийско светилище в Лудогорието. — Векове, 1982, № 6, 66—72; *Гаджанов, Д.* Цит. съч., 659—660; *Гаджанов, Д.* Мохамедани православни и мохамедани сектанти в Македония. — Македонски преглед, 1925, № 4, с. 61.; *Радионова, Д.* Текето на Ак Язълъ баба при с. Оброчище, Балчишко. — Сб. Добруджа. Исторически музеи в Добрич и в Силистра. 1994, т. 11, 61—75; *Zarcone, T.* Op. cit., 4—11.

[115] *Димитров, Стр.* Скритото християнство и ислямизационните процеси в Османската държава. — ИП, 1987, кн. 3, 18—19; *Драганова, Т.* За съдбата на паметниците на културата... с. 144; *Димитров, Стр.* Към историята на добруджанските двуобредни... 76—77, 85—87; *Димитров, Стр., Жечев, Н., Тонев, В.* Цит. съч., 106—107; *Стайнова, М.* Ислам и исламская религиозная пропаганда в Болгарии. — Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М., 1986, 85—93.

[116] *Гаджанов, Д.* Цит. съч., с. 651, 669; *Clayer, N.* Op. cit.,146, 176, 179, 200—201.

[117] Baba, dede, pir, şeyh. EI, t. I, 861—862; t. II, p. 206; M. Pakalın. Op. cit., cilt. I, p. 410; cilt. II, 776—777; cilt. III, 346—347.

[118] *Barkan, Ö. L.* Op. cit., 348—349.

[119] Терминът „дервиш" би могъл да се използва като лично име. Но е известно, че някои големи личности в империята, които симпатизирали на дервишките ордени, изграждали за тях текета или се грижели за поддръжката на вече съществуващите, били наричани Дервиш Паша, Дервиш Ефенди и пр. Вж. EI, т. II, 215—216. Тези факти биха могли да бъдат указание, че и срещаните в използваните от нас описи лица, назовани Дервиш Ефенди, Дервиш Ага и пр., също са имали някаква връзка с мистичните братства.

[120] Fakir. — Encyclopédie de l'Islam, t. II, ed. E.J. Brill, 1977, p. 775.

[121] *Гаджанов, Д.* Цит. съч., с. 659 и др.

[122] Khalifa. EI, t. IV, p. 983; *Clayer, N.* Op. cit., 43—45, 146, 404.

[123] Khalifa. EI, t. IV, p. 984.

[124] *Ихчиев, Д.* Цит. съч., с. 250.

[125] *Barkan, Ö. L.* Op. cit., p. 341, N 611 Niğbolu evkaf defteri (Kanuni Süleyman devri).

[126] ТИБИ, т. 3, с. 467.

[127] Бихме искали да отбележим, че си даваме сметка за относителната достоверност на информацията, почерпена от страниците на „Пътеписа" на Е. Челеби. Отдавна установен от изследователите е фактът за неточностите и преувеличенията на данните на пътешественика, отнасящи се до ред въпроси, включително и тези за дервишките текета и завиета. Освен това в много редки случаи той споменава принадлежността на дервишите в тях към някой от мистичните ордени. Но също така трябва да отбележим, че Е. Челеби е бил близък до средите на братствата и дори съмишленик на халветиите. По негови собствени твърдения той бил основател на халветийско теке в Морея. Вж. *Clayer, N.* Op. cit., p. 58.

[128] *Челеби, Е.* Пътепис... с. 58.

[129] *Гаджанов, Д.* Цит. съч., с. 653.

[130] ТИБИ, т. 2, с. 341—343; *Драганова, Т.* Цит. съч., с. 144.

[131] *Челеби, Е.* Пътепис... с. 56.

[132] Този клон на ордена бил създаден на границата на XVI и XVII в. от шейх Рамазан Махфи от Анадола (поч. 1616 г.), след като дошъл в Истанбул да ръководи завието, построено от Безистан Хюсрев бей в квартала Коджа Мустафа паша. Този клон от халветийството се разпространил и в Румелия, и по-точно в триъгълника Одрин—Серес—Ловеч (в градовете Одрин, Пловдив, Ловеч, Кюстендил, Серес, София и др.). *Clayer, N.* Op. cit., p. 179, 253.

[133] Ibidem, p. 179, 200—201.

[134] *Гаджанов, Д.* Цит. съч., с. 658.

[135] Откъс от подробен регистър на мюлкове и вакъфи в Северна България от средата на XVI в. — ТИБИ, т. 3., 454—455, *Barkan, Ö. L.* Op. cit., 341—342, N 611 Niğbolu evkaf defteri (Kanuni Süleyman devri).

[136] *Gibb, H.* and *Bowen, H.* Op. cit., p. 204.

[137] *Гаджанов, Д.* Цит. съч., с. 664.

[138] Въпросният силистренски шейх бил последовател на клон на халветийството, наречен шабание, създаден в средата на XVI в. в Анадола (гр. Кастамону) от пир Шабан Вели (поч. в 1568/69 г.). *Clayer, N.* Op. cit., 146, 176.

[139] *Гаджанов, Д.* Цит. съч., с. 669.

[140] Пак там, с. 651.

[141] *Clayer, N.* Op. cit., p. 365.

[142] Ibidem, 219—226.

[143] Вж. също *Clayer, N.* Op. cit., 98—104, 144—145.

[144] Ibidem, p. 148.

[145] Ibidem, p. 146.

[146] Ibidem, p. 146.

[147] Ibidem, 148—153.

[148] Ibidem, 159—150; *Gibb, H.* and *Bowen, H.* Op. cit., 205—206.

[149] *Gibb, H.* and *Bowen, H.* Op. cit., 192—193, 201—202.

[150] Ibidem, 193—194, 203—205; *Melikoff, I.* Op. cit., 150—153.

[151] *Gibb, H.* and *Bowen, H.* Op. cit., 191—192.

[152] *Димитров, Стр.* Към историята на добруджанските двуобредни... 76—77, 85—87; *Илиев, Б.* Цит. съч., 66—72.

[153] *Димитров, Стр.* Скритото християнство... с. 27.

[154] Красноречиви фетви в това отношение е публикувал *Димитров, Стр.* Фетви за изкореняването на българската християнска мирогледна система сред помохамеданчените българи. — Векове, 1987, кн. 2, 27—39; *Същият.* Скритото християнство... 18—33.

[155] *Uğur, A.* Op. cit., 66—71.

[156] *Barkan, Ö. L.* Edirne askerî... p. 268, 387—388, 429, etc.; Mula Mustafa Ševki Bašeskija. Letopis (1746—1804). Drugo dopunjeno izdanje. Prevod s turskog, uvod i komentar M. Mujezinović. Sarajevo, 1987, s. 46, 119, 120, 121 и др.

[157] Пълноценни в смисъл, че включват не само раята, обложена с данъци от групата на аваризите, а и освободените „аскери". Става въпрос за градовете: Враца, Златица, Рахова, Свищов, Ески Джумая, Шумен (там са регистрирани 2 кадии), Осман Пазар, Тулча, Мачин, Балчик и др. BBA, TD N 771, 775; Mevkufat kalemi N 2591.

[158] *Снегаров, Ив.* Исторически вести за Търновската митрополия. — ГСУ-БФ, 20, 1943, 1—140; *Същият.* Търновски митрополити в турско време. — СбБАН, 1935, т. 25, 207—255; *Същият.* Старият Търновски църковен кодекс. — В: Сб. В чест на проф. Л. Милетич. С., 1933, 513—539; *Същият.* Нов кодекс на Търновската митрополия. С., 1937 (отделен отпечатък); *Същият.* Друг търновски църковен кодекс. С., 1941 (отделен отпечатък); *Трифонов, Ю.* Велика Търновия, Велика Сардакия и Велика Европия. — ИИД, 5, 1922, 84—90.

[159] *Снегаров, Ив.* Исторически вести... с. 5; *Тютюнджиев, Ив.* Търновската митрополия през 17 и първата половина на 18 век. По документи от архива на метоха „Божи гроб" на Ерусалимската патриаршия в Цариград. В. Търново, 1996, 91—92 и цит. там лит.

[160] *Димитров, Стр., Жечев, Н., Тонев, В.* Цит. съч., 98—106 и цит. там лит.

[161] *Снегаров, Ив.* Търновски митрополити... 207—228; *Стефанов, П.* Герасим II Какавелас — търновски митрополит и цариградски патриарх през XVII в. — В: 300 години Чипровско въстание (Принос към историята на българите през XVII в.). С., 1988, с. 152, 160; *Тютюнджиев, Ив.* Цит. съч., 13—96.

[162] *Димитров, Б.* Цит. съч., с. 164.

[163] *Стефанов, П.* Цит. съч., 157—159 и цит. там лит.

[164] Вж. История на България. С., 1983, т. 4, 189—196 и цит. там лит.

[165] *Станимиров, Св.* Политическата дейност на българите католици през 30-те/70-те години на XVII в. Към историята на българската антиосманска съпротива. С., 1988, 73—75.

[166] *Стефанов, П.* Цит. съч., с. 155; *Прашков, Л.* Църквата „Рождество Христово" в Арбанаси. С., 1979; *Василиев, А.* Ктиторски портрети. С., 1960; *Прашков, Л.* За Търновската живописна школа и хронологията на нейните паметници от края на XII до края на XVI в. — В: Сб. „1300 години българско изобразително изкуство". С., 1984, 41—49.

[167] *Станимиров, Ст.* Из черковната история на гр. Ловеч. — В: Сб. Ловеч и Ловчанско... 1930, кн. 2, 7—16; *Неделчев, М.* Манастирът Ястреб. — В: Сб. Ловеч и Ловчанско..., кн. 2, 91—95; *Иванов, Г.* Елинизмът на Ловчанска епархия по време на турското владичество. — В: Сб. Ловеч и Ловчанско... 1931, кн. 3, 5—12; *Трифонов, Ю.* Ловчански граматици през 15—17 в. — В: Сб. Ловеч и Ловчанско..., кн. 3, 138—143; *Узунова, Е.* За някои правописно-езикови особености в ръкописите на Петър Граматик — сръбски копист в Ловеч през 16 в. —

ИНБ „Св. св. Кирил и *Методий*", 1992, т. 32 (26), 81—90.

[168] *Мутафчиев, П.* Из нашите старопланински монастири. СбБАН, Т. 17, 1931, 37—62; *Райков, Б.* Етрополската калиграфско-художествена школа през XVI—XVII в. (Към историята на българския ръкописен орнамент). — ИНБКМ, 1971, т. 12 (18), 19—41.

[169] Пак там, с. 39.

[170] BBA, TD N 775, 135—136.

[171] По-подробно по въпроса виж: Документи за католическата дейност в България през XVII век. С., 1993, с. 367, 371, 374 и др.; *Димитров, Б.* Цит. съч., 165—172; *Йовков, М.* Павликяни и павликянски селища в българските земи през XV—XVIII в. С., 1991; *Мутафова, К.* Павликяните — „други" за всички. — Сб. *„Представата за „другия" на Балканите. С., 1995, 68—76 и цит. в тях лит.*

REPRESENTATIVES OF THE MUSLIM RELIGIOUS INSTITUTION IN THE TOWN IN BULGARIAN LANDS DURING THE 17 TH CENTURY

Stefka Părveva

Summary

The author's aim is to outline the quantitative and qualitative characteristics of the *ulema* — the group in charge of the functioning of Islamic jurisprudence, education and the Muslim cult including the representatives of the *dervish* orders, as well as the presence of the descendants of the Prophet *(seyyids)* in the town in Bulgarian lands.
The purpose being to analyse in detail the proposed problems, the research has been limited to the following towns:

— centres of *sancak* and *eyalet* — Nikopol and Silistra

— centres of *kazas* — Tărnovo and Loveč

— centres of *vakıfs* (pious foundations) founded by private persons — Pleven and Razgrad (the towns being also *kaza* centres).

One of the main purposes of the research derives from the specific functional features of these towns, that is, to show the relation between the rank of the town centre in the military — administrative structure of the Ottoman Empire and the presence and degree of development of the different sections of the Muslim religious institution in it. Special attention is paid to the particular representatives of the *ulema* in the mentioned towns.

The present study of the group of the *ulema* is based on population registration made on different occasions and in different years during the seventeenth century. All documents used — *Tapu Tahrir, Vakıf* and *Avariz Defters*, are unpublished registers kept in the Prime Minister's Archive *(Başbakanlık)* in Istanbul.

The analysis of the source material enables the author to reveal the main features and the tendencies in the development of the Muslim religious institution in the Balkan provinces. Conclusions are drawn regarding the quantitative growth, the elaboration of the hierarchic structure, the professional specialization, the internal organization of each group and the polyvalent functions of the learned profession.

Another problem the author is concerned with is the territorial distribution and concentration of the functionaries of the religious institution. The available data show that the network of mosques corresponds to the size of the particular town, to its place in the military — administrative structure of the empire and the concentration of the representatives of the Muslim cult depended to a great extent on this network. The situation regarding the distribution of the higher representatives of the provincial *ulema* — *kadıs*, *müftis* and *müderrises* (and their students) seems quite different. Their high concentration in certain towns (Tărnovo and Loveč) allows the author make suggestions concerning the reasons for this configuration and its possible consequences for the intensity and the level of the cultural life in the provincial town.

ИСТОРИЧЕСКИ РЕАЛИИ ЗА ХАЛВЕТИЙСКИЯ ШЕЙХ БАЛИ ЕФЕНДИ СОФИЙСКИ В НОВООТКРИТО ЖИТИЕ ОТ XIX В.

Мария Калицин и Красимира Мутафова

Първият поток от мюсюлмани сектанти в Румелия датира още от времето на завладяването ѝ от османците. Построените текета и завиета около гробниците на шейховете и бабаите от т. нар. първа вълна на дервишка колонизация бързо се превръщат в центрове на ислямска сектантска пропаганда. Първоначално използвани от централната власт като единствено възможна в походни условия мюсюлманска организация, съдържаща динамичен елемент[1], войнстващите дервиши много скоро стават не само неудобни, но и опасни за нея. С прокарваните от тях хетеродоксални веяния, довели до сериозни религиозни и социални размирици, и с критиките си към османската държавност, която разглеждали като отклонение от принципите на ранния ислям, те стават директна заплаха за устоите на властта и губят подкрепата ѝ[2]. Нейното особено внимание и протекция получават ордените на ортодоксалните дервиши. Още повече, че новите тенденции в социалния и политически живот на страната и засилването на религиозния фанатизъм през XVI в.[3] чувствително повишават ролята на последните като разпространители на сунизма в империята.

Така в продължение на няколко века пъстрата картина от ортодоксални и в по-голямата си част хетеродоксални ислямски мистични учения последователно е „по-

пълвана" както от депортирани от Мала Азия и столицата неудобни за централната власт елементи, така и от целенасочено внедрени в османските провинции дервишки ордени, намиращи се в тясна връзка и в услуга на централната власт.

Поради специфичното си географско разположение българските земи не само стават поле за изява на всички тези ислямски мистични учения с техните контакти, взаимодействия и противодействия, но и почти задължителен отправен пункт при разпространението им в останалите балкански страни.

В контекста на многобройните и добре известни изследвания на западноевропейските, руските, балканските и американските арабисти и османисти, отнасящи се до суфизма и обособяването на различните секти и ордени, проучванията на българските историци все още запазват фрагментарния си характер. В съвременната ни историография, като изключим регионалните проучвания с етнографски и археологически характер, с представяне на проблема за мюсюлманското сектантство в една по-обща картина на етно-религиозните процеси и промени след османското завладяване се открояват само изследванията на М. Стайнова, Стр. Димитров, П. Парушев[4].

Несъмнено разкриването на цялостната картина на мюсюлманските секти и ордени в българските земи в епохата на османското владичество изисква многоаспектни, комплексни и продължителни проучвания. Място сред тях би следвало да намерят и тези върху конкретни личности, чиито живот и дейност са показателни за пътищата на проникване на ислямската пропаганда у нас. Още повече, че с течение на времето образите им нерядко губят реалните си измерения както във фолклорен, така и в историографски план, а напластените деформации понякога водят до напълно превратни представи за тях. Така би се стигнало до „развенчаване" на много от съвременните митологизации и странни модификации, както и на опитите за интерполации с днешна дата в една отминала епоха.

Казаното ни дава основания да се върнем още веднъж към личността на известния и нееднократно разглеждан в литературата мюсюлмански мистик, свързал името си с град София — шейх Бали Ефенди Софийски[5]. Поводът е новооткритото в Ориенталски отдел на НБКМ и непубликувано житие на мистика, съдържащо се в препис на съчинението на Мевляна шейх Сюлейман Кюстендилли „Бахр-юл виляйи" (Море на светостта)[6]. Самото то интересно като извор със специфичните си жанрови особености, житието не би следвало да бъде поставяно извън контекста на изворите от друг характер. Ето защо съдържащите се в него данни коментираме и допълваме и на основата на публикуван и непубликуван османотурски документален материал — предимно различни видове описни регистри (муфассал, тахрир и мевкуфат дефтери) и софийски кадийски сиджили. Да потърсим мястото на житието сред другите съчинения от същия жанр ни дава възможност наскоро излязлото изследване на Н. Клейер „Мистиците, държавата и обществото. Халветите в балканска среда от края на XV в. до наши дни"[7], което ни прави съпричастни и към сведенията на някои от недостъпните за нас османски автори — Ташкьопрюзаде, Меджди и Мюнири Белгради[8].

Съчинението на Кюстендилли е късна проява на добилата голяма популярност през XVI в. в Османската империя традиция за съставяне на сборници от биографии на светии (табакат ал-авлийа). Процъфтяването и особената устойчивост на този именно жанр в суфийската литература известният изследовател Дж. Тримингем отдава на спецификите в развитието и упадъка на суфизма като мистичен „път", довел до загубата на нейната духовна проникновеност и автентична оригиналност. С това той обяснява и тематичното ѝ стесняване в рамките на компилации, преразкази, безконечни поправки и преповтаряне на старите сюжети от съчиненията на предшествениците мистици[9].

Тази тенденция до такава степен е съхранила устойчивия си характер, че няколко века по-късно нашият ав-

тор Кюстендилли ще сподели в увода на съчинението:

„... Тъй като биографичните книги за повечето от евлиите се четат от всеки един образован човек, то талантливите хора и притежателите на добър вкус събират сведения за живота на техни светейшества — светлите евлии. И тъй като са изградени колекции от книги и продължението на всяка една от тях е неотменна заповед... то бедният и недостойният, с други думи — Менлязаде шейх Сюлейман Кюстендилли, се почувствах задължен да изпълня божията повеля да събера на едно място писаното и историите от многобройните различни писания и биографии и включа всички тях в една книга.“[10]

И наистина, макар и провинциален автор, Кюстендилли очевидно познава и използва основните османски биографични и агиографски съчинения от XVI в. В потвърждение на това ще посочим, че неговото житиеописание на Бали Ефенди съдържа основните моменти, представени в съчинението на османския автор Мехмед Ефенди, известен като Меджди — „Хадаик'уш шака'ик“ (Градината на анемониите)[11]. Това съчинение от своя страна представлява превод от арабски на османски със съответните допълнения на впечатляващата енциклопедия на големия османски учен от XVI в. Ташкьопрюзаде — „Еш шака'ик ун-нюмание“ (Червени анемонии), в която сред представените османски учени и светци е намерил място и Бали Ефенди[12].

Все още не е уточнено дали намиращият се в Народна библиотека „Кирил и Методий“ в София ръкопис на съчинението на Кюстендилли е оригинал или препис. Сигурно е обаче, че той не е единствен, защото в своя труд върху халветите на Балканите Н. Клейер цитира друг негов препис, който се намира в Берлинската градска библиотека[13].

От бележките в края на съчинението, отнасящи се до личността на шейх Кюстендилли става ясно, че последният е роден в средата на 1163 (1750) г.; през 1180 (1766—1767) г. встъпва в ордена на накшибендите, а

през 1193 (1779) г. вече е наставник в същия орден. Твърде плодовит автор, той написва от позициите на „бляскавото накшибендство" редица книги, рисалета, коментари, стихове, една история на град Кюстендил и в края на живота си — „Море на светостта"[14].

Интересен е фактът, че съществуват и други биографични и агиографски съчинения, чието авторство се свързва с фамилията или прозвището Кюстендилли. Такова е „Тезкерет-юл Евлия" (Биографии на светии), съставено през 1100 (1688) г. от Кюстендилли Ариф, което съдържа интересни данни и за Бали Ефенди[15]. Сведения за съчинението дава Осман Кескиоглу, според когото ръкописът би следвало да се намира в Ориенталски отдел на Народна библиотека[16]. Поне до този момент обаче той все още не е издирен.

В „Опис на османските библиотеки в българските земи през XV—XIX век" М. Стайнова отбелязва преписа на съчинението на някой си шейх Кюстендилли — „Рух ал-абхар уа субул ал-асрар" (Душа на моретата и пътища на тайните)[17], намиращ се също в Народна библиотека[18]. Датата на завършването на преписа му, направен от Али ибн Хюсеин Самокови, е 20—30 реджеб 1197 (21. 06. — 1. 07. 1783) г. Специалният интерес, проявен към ордена на накшибендите, представен в първа глава на това религиозно-мистично съчинение, е един ориентир, макар и косвен, за връзката на неговия автор с шейх Сюлейман Кюстендилли, за когото със сигурност се знае, че е принадлежал към същия орден.

И последно. В разглеждания от нас текст за Бали Ефенди се споменава още една личност, носеща със сигурност името Кюстендилли — синът на автора — Мустафа Ариф, станал поне според житиеописанието последовател на софийския мистик[19].

Казаното дотук не ни позволява със сигурност да твърдим, че посочените личности са принадлежали към потомствена фамилия ислямски писатели и мистици, последователи на накшибендите. Общото им прозвище Кюстендилли би могло да акцентира и върху връзките

им с един град. Град, който освен добре развит административен, икономически и политически център е бил и средище на мюсюлманската духовна пропаганда по време на османското владичество[20].

* * *

Житоописанието на Бали Ефенди в „Море на светостта" е съставено в унисон с наложилия се специфичен агиографски жанр, повлиян най-вече от арабската литературна традиция. Причината е заложена главно в обстоятелството, че биографичният жанр в мюсюлманския свят се е свързвал с богословието, а до сефевидската епоха именно арабският език е бил езикът на богословието и науката[21]. Както изтъква известният арабист Розентал, биографията е имала своя дял в мюсюлманската историография още от самото ѝ начало и е спечелила доминираща позиция в нея[22]. Разглеждайки различните типове биографии, той посочва и спецификите на тези, които се отнасят за теолози и учени. Акцентът според него пада върху историята на тяхното образование, учителите им, местата, които са посетили, или традициите, които са следвали, като на външните събития се отделя сравнително малко внимание. Характерна черта на всички видове биографии е поставянето на датата на смъртта обикновено преди тази на раждането, както и задължителното присъствие на етичните и интелектуални качества, докато описанието на външния облик най-често липсва[23].

Тази традиция намираме продължена от най-известните представители на този жанр в Османската империя през XVI в., създали изключително устойчиви прототипи, следвани в продължение на няколко века — Лами, Ташкьопрюзаде, Меджди и Латифи[24]. Своеобразното смесване на биографични, агиографски и исторически данни за учените и светците, включени в енциклопедичния сборник на Ташкьопрюзаде, се дължи на приложения от него метод: оползотворяване на личния опит и наб-

людения по време на изпълняваната от него служба на мюдеррис и кадия на Истанбул; извличане на част от необходимата му информация от спомените и преживяванията на членовете на собственото му семейство и от потомците на лицата, за които пише; използване на сведения от други подобни съчинения[25]. Именно по този начин се стига до създаване на много специфичен тип агиография, комбинирала добрите и слабите страни на писането от позиция на очевидец, мистик и историк[26].

Издържано в рамките на този прототип, житоописанието на шейх Бали Ефенди Софийски се отличава с разпокъсаност, хронологична и тематична инверсия, липса на логическа връзка между отделните пасажи, неравностойност в обхвата и детайлите на засегнатите биографични моменти. Като друга важна особеност на структурата се откроява вмъкването на пряка в пряката реч, провокиращо различни тълкувания на текста.

Изложените в най-едри щрихи специфики на жанра априорно подсказват какви исторически реалии би следвало да очакваме от тук анализирания текст.

Без да назове конкретно ордена или сектата, към която Бали Ефенди принадлежи, авторът ни дава косвени податки за това. На първо място в текста ни съобщава, че той е един от последователите на шейх Касъм Челеби[27], за когото със сигурност се знае, че е халвети, последовател на известния Челеби Халифе[28]. Следователно Бали Ефенди също принадлежи към ордена на халветиите.

В съгласие с традицията и през призмата на собствената си градация на ценности Кюстендилли разисква, преценява и оценява шейх Бали. Още в самото начало, преди да ни представи твърде лаконичните биографични данни, той заявява двата основни акцента, върху които изгражда цялото повествование — учеността и светостта на софийския мистик. Ако трябва дословно да го цитираме, то шейхът бил „ненадминат в познанието на скритото и явното", личност, която през целия си живот „се е трудила усърдно в услуга на Бога"[29].

Специално ударение в тази обща оценка авторът на „Море на светостта“ е поставил върху позицията на шейха в плоскостта приемственост — потомственост: „Плод на добродетелната му служба били последователите му, мнозина от които се проявили като превъзходни и съвършени личности. Той оставил безкрайно много именити привърженици. Тях разпратил наоколо, за да усъвършенстват човеците“.[30]

Какво все пак ни подава Кюстендилли като биографични данни за шейх Бали Ефенди. В инверсия споменава първо къде и кога е починал, а също и къде е погребан — „Починал в радващия сърцето румелийски град на име София, той бе погребан в местността Салахийе, [намираща се] в близост до града. Издъхнал е по време на петъчната молитва на последния петък от победоносния месец сафер в 960 г. от преселението на Пророка, или на 16 кянун-и сани“[31], т. е. на 10 февруари 1553 г.

Това е и датировката, която пръв посочва Ташкьопрюзаде, съобщена му лично от приближения на Бали Ефенди — Русухи Сюлейман Ефенди[32]. Същата дата следват и останалите биографи на шейха — Меджди[33], М. Сюррейа и М. Тахир[34]. Различна година е отбелязал през XVII в. Е. Челеби. Той разчита закодираната в надписа над главната врата на тюрбето на софийския шейх хронограма като 958 (1551) г.[35] Същата дата в същата хронограма цитира и Кескиоглу[36].

Неясен момент в текста е споменатото название „Салахийе“. На първо място, не е уточнено дали става въпрос за местност или селище — т. е. дали днешното Княжево по това време вече е обособено като селище, или това просто е подходящо подбрана местност за издигане на тюрбето на светеца, която тепърва ще бъде оживена. Що се отнася до самото название, то не се коментира нито от биографите на Бали Ефенди, нито от съвременните изследователи. Единствен Кескиоглу се спира на етимологията на названието, като я свързва с личното име Юсуф Салахаддин, приближен на Ташкьопрюзаде, който заповядал да се построи джамия, върху

чиито основи по-късно е била построена сегашната княжевска църква[37].

При все че построяването на джамията не е хронологично уточнено и източниците за това твърдение не са конкретизирани, сме склонни да приемем тази етимология. Още повече, че речниковото значение на думата „салахийе“ трудно би могло да обясни названието. В арабския и всички османски речници го намираме като: пригодност, целесъобразност; правомощие, пълнота на властта, прерогатив; компетенция и юрисдикция[38]. Единствено в енциклопедичния османотурски речник на Ф. Девеллиоглу фигурира словосъчетанието „Salâhiyye-i Halvetiyye“ със значение — един от клоновете на ордена на халветите, чийто основател е бил Балъкесирли Абдуллах Салахаддин[39]. Последното отново ни връща към обяснението на Кескиоглу, чието потвърждение вероятно се крие в недостъпното ни засега съчинение на Ташкьопрюзаде.

При уточнението на родното място на Бали Ефенди Кюстендилли цитира първоизточника на информацията си — ученика на шейха, Русухи Сюлейман. Странното е, че позовавайки се на този първоизточник, нашият автор пропуска цял период от живота на Бали Ефенди — пребиваването му в Истанбул, където, както е добре известно от другите му биографи, шейхът получил своето образование. Единственото, което отбелязва, е: „Блаженопочившият шейх Бали Ефенди се родил около Струмица и когато пораснал, се заселил в София.“[40]

Н. Клейер, позовавайки се на други биографи на шейха, отбелязва, че в Истанбул той преминава няколко стадия от обичайно възприетата схема на образование и в стремежа си към усъвършенстване изявява желание да бъде ръководен от учител суфи. Такъв той намира в лицето на шейх Касъм Ефенди, последовател на известния Челеби Халифе, който ръководел в Истанбул завието на Атик Али Паша. Според авторката престоят на Бали Ефенди в Истанбул и посвещаването му в халветийски сан е станало през първите две десетилетия на

XVI в. Пак към този период тя отнася и епизода, разказан с едни и същи думи от Меджди и Кюстендилли Сюлейман Шейхи, относно причините, накарали Бали Ефенди да се заеме със съставянето на коментара на известното съчинение на Ибн Араби „Фусус ал-хикям“[41].

В нашия препис споменатият епизод също фигурира, и то разказан детайлно, без обаче да са споменати конкретно място и време. Бихме искали и ние да се спрем по-подробно на него. По наше мнение той е интересен както с чисто историческата си стойност, така и като великолепна илюстрация на преплитане между биографични и агиографски жанрови елементи. Историческа подадка в епизода е единствено фактът, че Бали Ефенди се заема с коментара на съчинението на Ибн Араби. А този факт говори много за самата личност на Бали Ефенди.

Защото коментарът на най-известното и едно от най-дълбоките и трудни за разбиране произведения на Ибн Араби се е считал едва ли не за задължение и голяма чест за всеки образован мистик. Към неговото творческо наследство се обръща само суфийският интелектуален елит. След XIII в. трудно може да се намери образован суфийски шейх, както посочва руският арабист А. Кныш, който да не се обръща към учението на Ибн Араби и да не определя отношението си към него[42]. Ще отбележим също, че според съвременните изследвания на влиянието, което Ибн Араби оказва върху развитието на суфизма, няма единомислие в оценката на неговото литературно наследство сред самите суфии. Едни от тях направо го отричат, според други то е трябвало задължително да бъде изучавано, а трети, съставящи мнозинство, приемат компромисен вариант. Отдавайки дължимото на гения на един от най-великите мистици-теоретици в ислямския свят, последните предлагат неговите книги да бъдат забранени за широката публика, неподготвена да ги възприеме, и да бъдат изучавани единствено от тесния интелектуален елит на братствата[43].

Не е ясно каква би била съдбата на учението на Ибн Араби в централните области на ислямския свят, ако към него не се е обърнала османската върхушка. Селим I (1512—1520) не само разпоредил да бъде построен прекрасен мавзолей над надгробната му могила в Дамаск и недалеч от нея джамия, но по негово настояване шейхюлислямът Ибн-и Кемал (Кемалпашазаде Ахмед Шемсеттин Ефенди) (1468—1534) трябвало да издаде фетва, забраняваща под страх от сурово наказание критика по негов адрес[44].

От казаното следва, че Бали Ефенди е принадлежал към тази част на османския духовен елит, която отдава дължимото внимание и признание на идеите на прочутия мистик. Отношението към личността му е проявено и в използваното прозвище към името — Мухиеддин, означаващо буквално „възкресяващ религията", рязко противопоставено на названията, давани от неговите опоненти — Махиддин — „отклоняващ се от религията" и дори Мушитуддин — „убиващ религията"[45].

Ако се върнем отново към нашия текст, ще отбележим, че коментираният по-горе факт е представен с типичните за агиографската литературна традиция средства — чудеса и свръхестествени превъплъщения. Пред Бали Ефенди Мухиеддин Араби се явява в плът и кръв, а на Касъм Челеби — „в света на виденията" — и то в присъствието на Пророка. Въвеждането на този агиографски елемент в епизода не е оригинален подход на Кюстендилли, а има свой прототип далеч преди него. Известно е, че в различнитетарикати (мистични школи), Мухиеддин Араби като чудотворец и застъпник, носител на непреходни истини, можел да ги разкрива само на най-достойните, като им се явявал насън и наяве[46].

В действителност Бали Ефенди преминава този праг на степен на познание и посветеност. Коментарът „Шарх-и Фусус ал-хикям"[47], в който той успява да „разбули... скритите съкровища и завоалирани символи и да отстрани... съмнителните и спорни места"[48], е признат за най-задълбоченото му произведение, което един-

ствено от трудовете му е претърпяло старопечатно издание[49]. В него той, освен че излага основните принципи за развитие на халветийския орден и собствената си ориентация, дава и практически наставления на базата на добре усвоената теософска концепция на Ибн Араби за „мистическия монизъм"[50].

За целокупната литературна дейност на шейх Бали четем у Кюстендилли следното: „Сътвори чудесни трудове и създаде различни благородни книги, рисалета и високоценени компетентни коментари."[51] В подкрепа на това ще споменем няколко конкретни заглавия на известни негови съчинения: „Етвар-и ситте" (Шест начина на поведение), „Рисале-и каза ве кадер" (Рисале за предопределението), „Меджмуат ун-насаих" (Сборник наставления), „Мензуме-и варидат" (Поетични просветления)[52]. Макар и бегло, Кюстендилли е засегнал и друга страна от духовната и интелектуална изява на шейх Бали, като цитира един от създадените от него стихове с дидактичен характер[53].

На фона на сравнително подробното представяне на Бали Ефенди като мюрид, мюршид и писател Кюстендилли само е маркирал съпричастността на суфийския шейх към държавната политика. Ето как: „... И действително той се извиси и постигна възможния предел в усъвършенстване на човешкия род и предела на възможностите в държавните дела."[54]

В тази многословна, но оскъдна откъм данни оценка не са откроени различните аспекти на връзките на шейха с официалните органи на властта. Кюстендилли дава сведения единствено по отношение на контактите на Бали Ефенди със султан Сюлейман I Кануни (1520—1566). И пак с присъщата му липса на конкретност той отбелязва само: „Когато отиваше със Султан Сюлейман Гази на някои походи, в благословени мигове той отправяше молитви за завладяване и победа."[55]

Споменът за взаимоотношенията между светеца и султана намира впоследствие отражение в топонимията на региона. Когато един век по-късно, през 1653

г., Е. Челеби посещава София и околностите ѝ, между многото названия на местности, свързани с Бали Ефенди — „Бали ефендиева баня“, „Бали ефендиева скала“, „Бали ефендиево бранище“, — той споменава и „Султан Сюлейманова пейка“[56]. Сладкодумният, но склонен към хиперболизации и собствени интерпретации османски пътешественик задължително съобщава по нещо за всяка една от тях, често в сферата на фантазията. Една от най-експлоатираните легенди се отнася до желаната и търсена от султан Сюлейман I, но неосъществена среща с шейха преди Сегетварския поход. Тя и не би могла да се състои, защото по времето на предполагаемото посещение на султана Бали Ефенди вече е бил покойник. Колкото и да е странно, това противоречащо на логиката твърдение на Е. Челеби се приема безкритично. П. Делирадев например, който отделя специално внимание на „Княжевския светия“, е по-склонен да постави под съмнение достоверността на надписа над главната врата на тюрбето, отколкото разказаното от Челеби[57].

Кюстендилли изобщо не засяга ярко изявената ангажираност на халветския шейх към някои наболели и спорни имперски проблеми, намерили израз в няколко негови писания. Един от тези проблеми е спорът около паричните вакъфи. Всъщност той е част от възникналите дебати сред османската улема относно вакфирането на движимо и недвижимо имущество. Водеща фигура сред противниците на паричните вакъфи, повел активни действия за тяхното отменяне, бил Коджа Чивизаде шейх Мехмед Мухиддин Ефенди (1476—1547) — кадъаскер на Анадола, шейхюлислям от 1538 г., кадъаскер на Румелия от 1545 г. — до края на живота си[58]. Една от главните причини да загуби поста на шейхюлислям 3 год. и 9 месеца след заемането му, в нарушение на принципа за пожизнено назначаване на шейхюлисляма, е откритото му противопоставяне на философията и идеите на Мухиеддин Араби и Джеляледдин Руми. Като кадъаскер на Румелия той издава фетва за безполезността на парични-

те вакъфи, поставяйки ги под забрана. Отговаря му тази част от улемата начело с шейхюлисляма Мехмед Ебуссууд Ефенди (1490—1575)[59], която разбирала колко полезна е била тази форма на вакфиране за държавата. Сред нея е шейх Бали, който се обявява срещу премахването на паричните вакъфи с рисале под формата на писмо, адресирано до султан Сюлейман I[60]. В защита на становището си той привежда толкова убедителни доводи, че впоследствие те залягат в основата на съвременните вакъфски учреждения[61].

В друго свое писание на същата тема Бали Ефенди отправя директна нападка срещу кадъаскера на Румелия Чивизаде, противопоставил се на паричните вакъфи. В тази именно нападка се съдържа едно възклицание, което представя Бали Ефенди в по-различна светлина: „Ах, ако Чивизаде Ефенди би знаял как се установява ислямът на Балканите, тогава той би знаял дали паричните вакъфи са лоши или не!“[62] Каква по-хубава илюстрация на основната мисия на един от представителите на ортодоксален дервишки орден в Румелия.

Като халветийски шейх, тясно обвързан с интересите на централната власт, шейх Бали става проводник за разпространението и усвояването на сунизма в областите, в които той все още не е доминирал. Именно от тази позиция той противостои остро и активно се намесва в борбата срещу всички хетеродоксални веяния, намерили благодатна почва в различните райони на Румелия и особено в Делиормана, Добруджа и Тракия. Тази страна от неговата дейност не е отразена в житоописанието на Кюстендилли, но другите му биографи, макар и да не излагат в детайли всички нейни прояви, ѝ отделят подобаващо място. И Ташкьопрюзаде, и Мюнири Белгради изтъкват ортодоксалността на шейха, подчертавайки факта, че следвайки пътя на суфизма, той стриктно спазва шериата[63]. Мюнири Белгради отбелязва: „Величието на действията на този човек е неописуемо и сунизмът на неговото поведение минава границите на това, което

може да се помисли."[64] В този отчетливо откроен нюанс на фанатично отстояване на сунитски позиции ясно прозират причините за крайната непримиримост срещу всички отклонения от ортодокса, включително и сред представителите на собствения му орден.

И отново донесенията на самия Бали Ефенди до султана и високопоставени представители на централната власт далеч по-добре разкриват позициите му в това отношение. В историографията те са добре известни, многократно публикувани — изцяло или частично — и ние ще се спрем накратко върху тях дотолкова, доколкото те най-ярко разкриват войнстващото отношение на Бали Ефенди към тези, които той счита за еретици. Донесението, което изпраща до великия везир Рюстем паша по повод на безпокойството си от сефевидското влияние и възможните неблагоприятни последици от него, е изцяло преведено и публикувано от В. Минорски[65]. В него шейхът излага всички сведения, които е получил от информаторите си относно „безнравствените късълбаши — тези синове на злото"[66]. Спира се в детайли на причините, поради които Сефевидската династия, чийто основател — шейх Сафи — е бил безукорен водач, се е отклонила от „правия път", поставяйки се под влиянието на еретиците. Съветът му към великия везир е да елиминира физически всеки, който признава шаха за мюршид и „да унищожи със сабя и разруши със сила това племе... неговите имоти и неговите жени, с изключение на неговите деца"[67]. Причина за тази остра неприязън и липса на алтернатива в отношението към тях е фактът, че те, както шейх Бали изтъква, „живи и мъртви върху територията на исляма не са друго освен зло и тяхното унищожение от тази територия е едно голямо благодеяние"[68]. Липсват каквито и да било маркери в текста, които да подскажат дали тази остра атака срещу късълбашите, представляващи сериозна заплаха за стабилността на Османската

държава в Анадола, не визира и еретично настроено население в Румелия.

Другото донесение, изпратено до султана, е насочено срещу последователите на считания за еретик шейх Бедреддин Симави в Добруджа и Делиормана, чрез разобличаването на един от духовните му ученици — Челеби Халифе[69]. Бали Ефенди обстойно разкрива всички нарушения на последния спрямо шериата: пиенето на вино; нощните бдения, на които се събират заедно мъже и жени; признаването на бога като човек изобщо и в лицето на този шейх в частност; небрежност към молитвените ритуали[70]. Наказанието, което шейх Бали настойчиво изисква за бедреддинистите, е твърде сурово. Тъй като тези еретици според него „правят пробив в широката експанзия на ислямския свят", срещу тях трябва да се използват „всички копия и остриета, с които разполага властта", за да се изличат действията на врага „с удара на сабята и кинжала, който пролива кръв"[71].

Въз основа на тези две донесения Минорски оценява дейността на Бали Ефенди като ярък пример за тясно взаимодействие между духовните авторитети и военните сили в кадъра на една „шпионска служба", която е трябвало да контролира общественото мнение в империята[72]. Към това мнение се присъединяват и други изследователи[73]. Още повече, че най-подробният биограф на халветския мистик от XVI в. — Мюнири Белгради — го представя и като „шейх-шпионин"[74], когато единствен регистрира, макар и лаконично, намесата му в нашумелите процеси срещу по-свободомислещи халветски шейхове[75].

В обзора на политическите изяви на Бали Ефенди не можем да не споменем, че в цитирано по-горе изследване на Тице той е представен като кадия на София[76]. За съжаление авторът не е посочил източника на тази информация, а и ние не успяхме да открием подобна регистрация в софийските кадийски сиджили, съхранявани в Ориенталския отдел на Народна библиотека. Наистина без категорично потвърждение на споменатия факт не бихме могли да свържем пряко името на шейха със зачес-

тилите конфесионални конфликти и засиления ислямизационен натиск в София през XVI в.[77] При все това обаче е възможно да се предположи, че със своята активна мюсюлманска пропаганда той изиграл известна роля при тяхното инспириране.

Друга историческа реалия, която Кюстендилли ни посочва, е основаването на селище около гроба на Бали Ефенди. Авторът ни запознава с фактите несистематично. В началото на животоописанието, когато съобщава данните за смъртта на шейха, той споменава, че „на (гроба му) кадията Абдуррахман, син на Абдулазиз и потомък на Мевляна Али Кушчу, построи джамия и завие и оживи тези места". Много по-късно в текста и без видима връзка с предходния пасаж тази информация е допълнена: „Сега наричат онова село „селото на Бали Ефенди". Там в негова чест бяха построени ханове, бани и дюкяни."[78]

В наличните кадийски сиджили в Ориенталски отдел на Народна библиотека не е отразено кадийството на споменатия в животоописанието Абдуррахман, син на Абдулазиз, нито пък името му фигурира сред известните улеми, чиито биографии са дадени в престижните биографски справочници „Sicill-i Osmani" и „Osmanlı Müellifleri". Но във вакъфския раздел, включен като допълнение в софийския муфассал дефтер от края на XVI в., са посочени вакфираните имоти — воденица с 3 камъка и две ливади — на вече починалия Али Кушчузаде Абдуррахман ефенди[79]. Очевидно е, че става въпрос за същото лице, с чието име се свързва основаването на завието над гроба на Бали Ефенди, превърнало се в нов център на ордена и заедно с това — в ядро, около което се оформя бъдещото селище[80]. Вакфираните от него имоти са само част от всички описани вакъфи на завието, локализирано в същия дефтер под названието „Завие на Бали Ефенди в близост до чешмата в прохода". Останалите представляват предимно парични суми, завещани от различни лица, между които четем имената на: починалия Мустафа паша, убития мир-и миран на Будин (Буда) — 200 000; починалия Ме-

сих Войвода — 40 000; починалия акънджъ субашъ — 25000; Вели Бей — 6000; починалия солак Мехмед — 3000; починалия Илияс, син на Тургуд — 1200; починалия Тургуд деде — 1200. Освен всички посочени дотук вакфирани имоти и парични суми към завието са описани: „воденица с два камъка, съгласно стария дефтер; воденица с един камък и вакфие на Бали Ефенди, 8"[81].

В тапу тахрир дефтер от 978 (1570/1571) г. завието е регистрирано със: „Воденица с 2 камъка на Бали Ефенди, в границите на с. Бояна, и ливада"[82].

Съпоставени, данните от двата дефтера показват, че за срок от около 30 години постъпленията от даренията в полза на завието интензивно нарастват. От друга страна, имената и титлите на дарителите също показват толерирането на ордена от страна на представителите на официалната власт.

Тук му е мястото да приведем и считаните от повечето изследователи за легендарни сведения на Е. Челеби за направеното в памет на Бали Ефенди от султан Селим II (1566—1574). Според пътешественика на връщане от Сегетвар султанът издига на гроба му едно високо кубе и построява дервишко теке[83]. Фактът, че по времето на Селим II завието е вече регистрирано, прави твърдението на Е. Челеби по-малко съмнително. Без да се ангажираме с категорична оценка на това сведение, при всички случаи го възприемаме като потвърждение на тенденцията ортодоксалните ордени да бъдат поддържани от вакъфски приходи, които султаните и високопоставените сановници основават[84].

Тази тенденция се запазва и през XVII в. Пак според Е. Челеби през 1035 (1626) г. Етмекчизаде Ахмед паша — дефтердар при Ахмед I (1603—1617) и Осман II (1618—1622)[85], построява в селото на Бали Ефенди „един голям хан, покрит с олово, с 50 стаи и 40 до 50 дюкяна, с които украсил селото"[86].

Ако се върнем отново към данните от цитираните вече регистри, следва да изясним още един въпрос — споменаването на Бали Ефенди като притежател и да-

рител в тях, тъй като това сведение противоречи на приведените данни за основаването на завието след смъртта му. Вероятно още приживе той е имал отношение към местността, в която впоследствие е погребан. За това говори не само простата логика, но и топонимичните податки и съществуващи легенди. Става дума за местността, известна с названието „Бали ефендиево бранище", прочута с вековните си гори, в която се намира тюрбето на Бали Ефенди. Според едно предание, споменато от Кескиоглу, шейхът забучвал в земята горящи пръчки, от които израснали днешните столетни дървета[87].

Безспорно център на проповедническа и наставническа дейност на Бали Ефенди до смъртта му остава София, където той, както отбелязват другите му биографи, основава едно завие[88]. Същото фигурира като „Завие на шейх Бали Ефенди" сред изброените махали на гр. София в споменатите описни регистри от 1570/71 г.[89] и от края на XVI век.[90] Данните в двата регистъра са идентични — имената на дервишите в по-късния от тях са изброени — както е отбелязано с допълнително вписване — „съгласно стария дефтер".[91] Извън поименния списък на 14-те дервиши, каквито и да било други бележки липсват.

Без да сме в състояние да проследим в хронологична последователност и пълнота съдбата на това средище и измеренията на паралелното му съществуване с новия култов център на ордена, ще посочим някои сведения, които макар и бегло разкриват позицията му в духовен и стопански план. Съдебен протокол на софийския кадия от втората десетдневка на м. ребиюлеввел на 1029 (15—24.II.1620) г. дава — макар и косвени — податки за състоянието на вакъфа на Бали Ефенди в София по това време[92]. Обстоятелствата около възникналия съдебен спор, от който става ясно, че вакъфът е кредитирал някой си Бозаджи Али Беше, син на Абдуллах, от софийската махала „Аладжа месджид" със сума от 10 000 акчета, освен че представят вакъфа в

ролята му на кредитор, разкриват и значителните му финансови възможности.

От вписаните бележки в мевкуфат дефтер от 1054 (1644) г. става ясно, че жителите на софийската махала, в която се намира текето на Бали Ефенди, са освободени от плащането на аваризи.[93] По повод претенциите на жителите от околните махали данъчните тегоби да бъдат понасяни солидарно и възникналите в тази връзка индиценти е издадена нарочна султанска заповед, гласяща: „... тъй като не е под управлението на аваризите, споменатата махала да не се включва в авариз дефтера. Занапред жителите ѝ да не бъдат тормозени."[94] Този факт сам по себе си достатъчно красноречиво говори за каналите, по които орденът и през XVII в. поддържа влиянието и авторитета си сред населението. Резонанс от респекта към личността на шейха пък, е начинът, по който е регистрирано текето: „Теке на почитания и уважаван блаженопочиващ, най-издигнатия от учените-мистици шейх Бали Ефенди — нека неговите съкровени тайни бъдат свещени."[95]

Безспорен факт е, че в самата София е имало джамия, свързана с името на Бали Ефенди. По отношение на нейното локализиране можем да приведем две сведения. В каталога на османските архитектурни паметници в Европа Е. Н. Айверди включва под № 2316 джамията на Бали Ефенди.[96] Той съобщава, че през 1159 (1746) г. последната е била описана под № 20,630 между вакъфите „Кепеджи" и се е намирала в близост до Сарачханeто.[97] Авторът изрично е подчертал, че тази джамия е различна от намиращата се в с. Бали Ефенди, където са гробницата и завието на Бали Ефенди. Двете джамии на халветския шейх са отразени и в доклада на Али Феррух Бей — комисар на имаретите в България през 1902 година[98]. Софийската джамия е локализирана в махалата „Имарет".[99]

Вписаните данни за регистрираните поименно дервиши към завието на Бали Ефенди в град София в коментираните вече регистри от 1570/71 г. и от края на XVI

в. дават интересни податки в няколко отношения. На първо място — за родствените връзки между дервишите и предаването на шейхството от баща на син съгласно наложилата се в суфийските братства традиция[100]. В подкрепа на казаното ще посочим, че всред изброените дервиши на първо място са вписани „Хаджи Муса — брат на починалия Ефенди; Орхан — брат на починалия; Исхак Челеби — син на починалия".[101] По отношение на другото завие на Бали Ефенди в днешното Княжево между вписаните в регистъра от края на XVI в. дервиши е отбелязан „Мустафа — шейх на завието на споменатия"[102]. Тъй като липсват допълнителни отметки за роднински отношения, можем само да предполагаме, че лицето е упоменатият от Е. Челеби син на Бали Ефенди — Сейид Мустафа Челеби.[103] Обстоятелството, че през 1570/71 г. близките роднини на Бали Ефенди са регистрирани към завието в София, а не в княжевското (с едно евентуално изключение), сочи неговото все още първостепенно значение по това време.

Това, което ни дава като информация софийският муфассал регистър от края на XVI в., обаче представя една далеч по-различна картина по отношение приоритета на княжевското завие. Разгърнатото изброяване на неговите обитатели до известна степен разкрива структурата на дервишкото братство, което включва: шейх на завието; хатиб; имам, който според случая е и наместник на шейха; двама мюезини; прислужник; специално лице, изброяващо в джамията имената на благодетелите (муарриф); управител на кервансарая; отговорник за четците на молитва (реис юз-зякирин); водоносец; готвач; послушници (сухте).[104] Сравнена с вписаните данни за завието в регистъра от 1570/71 г., в който то фигурира само с шейх и един мюезин всред 10 поименно изброени дервиши, тази структура маркира вече една укрепнала позиция на завието след тридесетгодишното му съществуване.

Регистровият материал от края на XVI в., както и софийските кадийски сиджили от средата на XVI в. и

началото на XVII в. показват присъствието на юруци в София и околните села.[105] Такива откриваме и сред дервишкото братство на двете завиета на Бали Ефенди в края на XVI в. В цитирания муфассал дефтер от това време между вписаните 14 дервиши в завието в София са отбелязани трима — Назър юрук, Акбаш юрук и Муса юрук, а в княжевското завие един — Мехи юрук, управител на кервансарая.[106] Наличието на юруци сред последователите на шейха до известна степен обяснява будещата недоумение, но преповтаряна от някои изследователи[107] характеристика на Евлия Челеби за Бали Ефенди като „велик учител от юрушките племена"[108].

Като опитен компилатор Сюлейман Кюстендилли привежда повече или по-малко точно известните му от по-раните автори данни за живота и личността на халветския шейх Бали Ефенди. Към тях обаче той е добавил един епизод, който несъмнено хвърля мост между времето на шейха и ранните му биографи и неговото собствено време. Става дума за следния пасаж: „По времето на моето преселение в София синът ми Мустафа Ариф с присъщите за младостта чисти помисли два-три пъти видя в сънищата си тази високопоставена личност. (Последният) любезно благоволи да го осинови и казвайки „Това е мой син", го накара да се установи при него. По-късно, превъплъщавайки се неколкократно, се обърна и към мен, недостойния (с думите): „Ако и да е ваш син, той е и мой син." Аз пък, недостойният, приех с голяма радост."[109]

Позволихме си да приведем този твърде дълъг цитат, защото той провокира въпроса за константността в принадлежността към един орден на дервишкото братство и стремежа за предаване старшинството в ордена по наследство. С казаното Кюстендилли несъмнено е целял да повдигне престижа на собствения си син, представяйки го за духовен син и приемник на прочутия мистик. От друга страна, тъй като със сигурност е известно, че самият Кюстендилли принадлежи

към ордена на накшибендите, епизодът би могъл да се тълкува като косвена податка за идейната близост между халветския и накшибендския орден — факт, отразен от някои известни изследователи на суфизма в исляма.[110] Бихме могли обаче да направим и по-смело предположение — относно усвояването на завието от ордена на накшибендите.

Съобщението за чудотворните изцеления, ставали на гроба на шейха, Кюстендилли представя в типична за агиографската литература светлина. Способността на Бали Ефенди да се превъплъщава след смъртта си, както и да подпомага болни и немощни — един несъмнено чисто жанров трафарет — дава основание на автора да акцентира върху факт, чиято историческа достоверност едва ли можем да оспорим. А именно — превръщането на гроба в място за всеобщо поклонение от страна на православни, мюсюлмани и цигани.[111]

В тук предложения прочит на новооткритото житие на халветския шейх Бали Ефенди Софийски се постарахме да проследим реалните измерения на образа, интерпретиран през призмата на литературни традиции с неколковековна устойчивост и степента на авторовата информираност и гледна точка. Макар и накратко отделихме внимание на жанровите специфики на извора с цел да изясним доколко в подбора на фактите и в направените пропуски е заложен някакъв код на информация. Стигнахме до извода, че последните са по-скоро плод на вписване в жанра на повествование, отколкото съзнателно и преднамерено премълчаване. Недостъпността на ръкописите, послужили за първоизточници на житието, обаче ограничи съпоставките ни в рамките на публикуваните фрагменти от тях. Поради това не бяхме в състояние да прецизираме баланса на включените и останалите извън житието исторически податки.

В търсене на историческите реалии на образа и с желанието за пълнота, приведохме изворови данни от

друг характер и произход не само за да уточним и уплътним съществуващите, но и да „допълним“ липсващите моменти.

Въз основа на житието и приведените допълнителни данни шейх Бали се очертава като суфийски мистик и наставник, изявен и краен привърженик на ортодокса, типичен представител на islямската пропаганда, тясно обвързан с органите на централната власт. Неговата биография обаче е „дописана“ от времето. Последователно напластените върху спомена за него деформации променят образа му до неузнаваемост и постепенно го превръщат в негов антипод — свят човек, радетел за религиозна и социална равнопоставеност, еднакво почитан от мюсюлмани и християни.

Осмислянето на причините за ярко изразения дисонанс, както и на механизмите и посоките на митологизирането на образа, са отделна тема, която предстои да се разработи детайлно.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Софиялъ Бали Ефенди — нека великият Аллах даде покой на душата му — беше един от последователите на шейх Касъм Челеби. Труди се усърдно в услуга на Бога и остана ненадминат в познанието на явното и мистичното. Плод на добродетелната му служба били последователите му, мнозина от които се проявили като превъзходни и съвършени личности. Той оставил безкрайно много именити привърженици. Тях разпратил наоколо, за да усъвършенстват човеците.

Починал в радващия сърцето румелийски град на име София, той бе погребан в местността Салахийе, [намираща се] в близост до града. Издъхнал е по време на петъчната молитва на последния петък от победоносния месец сафер в 960 г. от преселението на Пророка, или на 16 кянун-и сани. На [гроба му] кадията Абдуррахман, син

на Абдулазиз и потомък на Мевляна Али Кушчу построи джамия и оживи тези места.

От последователя [на Бали Ефенди] Русухи Сюлейман се знае, че блаженопочившият шейх Бали Ефенди се родил около Струмица и когато пораснал, се заселил в София. Като събирал зърната на познанието и като се усъвършенствал, той не пропуснал да се пречисти и да потисне [земните си] страсти. От върха на своето носещо радост положение той често със спокойствие изучавал душата си. Като не се задоволил с постигнатото, той помолил за ръководство и напътствие шейх Касъм Челеби, за да [достигне] съвършенство. И действително той се извиси и постигна възможния предел в усъвършенстване на човешкия род и предела на възможностите в държавните дела. Сътвори чудесни трудове и създаде различни благородни книги, рисалета и високоценени компетентни коментари. Той беше почитан сред знатните и простолюдието.

Разказва се, че един ден по заповед на Касъм Челеби отишъл да обработва лозята му. Докато се трудел, му се явил Негово светейшество Мухиеддин Араби и като казал „Разясни неяснотите в моята книга „Скъпоценни камъни", му връчил няколко листа [от нея]. След като ги приел, шейх Бали Ефенди отишъл в завието за вечерна молитва и се срещнал с Касъм Челеби. След като [последният] бил уведомен и известен за отношението на шейх Мухиеддин Араби към шейх Бали, той му разказал следното:

„Преди време в света на виденията и в присъствието на Великия Пророк — нека бъде поздравен и благословен от Всевишния Аллах — един от неговите най-известни последователи шейх Мухиеддин Араби каза: „Помоли някой да разтълкува моята книга, да разбули нейните скрити съкровища и завоалирани символи и да отстрани от нея съмнителните и спорни места!" Тогава аз веднага изразих надеждата си относно пророческата мисия от висок ранг и смирено се помолих това щастие да бъде отредено на един от моите ученици. Тази моя мол-

ба бе приета и бе уговорено написването на този коментар да бъде възложено на теб. На нас отдавна ни бе известен смисълът [на случилото се]. Сега нека Аллах те благослови!“ Като изрече всичко това, той млъкна.

И още: Негово светейшество шейх Бали често сътворяваше радващи сърцето стихове. Негово е и следното въвеждащо двустишие:

„Опиянението на твоята възторжена любов към Бога,
Вечността на мене повери.
Минал съм през страх и надежда, какво ме засяга всичко,
което не е Бог!“

Има и много други стихове, подобни на този.

Когато отиваше със султан Сюлейман Гази на някои походи, в благословени мигове той отправяше молитви за завладяване и победа.

Сега наричат онова село „селото на Бали Ефенди“. Там в негова чест бяха построени ханове, бани и дюкяни. От близо и далеч пристигаха дарове. Водеха немощни и болни, които, полагайки лице на гроба му, се молеха за здраве. Повечето от тях постигаха желанието си и се връщаха ощастливени.

По времето на моето преселение в София синът ми Мустафа Ариф с присъщите на младостта чисти помисли два-три пъти видя в сънищата си тази високопоставена личност. [Последният] любезно благоволи да го осинови и казвайки „Това е мой син“, го накара да се установи при него. По-късно, превъплъщавайки се неколкократно, се обърна към мен недостойния [с думите]: „Ако и да е Ваш син, той е и мой син!“ Аз, недостойният пък приех с голяма радост. Ученият и философът потвърди това с мъдрост и благосклонност. Нека чрез неговото съвършено възпитание [синът ми] стане приятел на успеха! Амин.

Озареният със светлина гроб на споменатия благородник — Негово светейшество Бали Ефенди — е страната, към която цяла Румелия се обръща при нужда, и място за молитва.

[1] *Тримингэм, Дж. С.* Суфийские ордены в Исламе. Москва, 1989, с. 65.

[2] За ранната дервишка колонизация вж. *Barkan, Ö. L.* Osmanlı Imparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler. I. Istilâ devirlerinin Kolonizatör Türk dervişleri ve zâviyeler. Vakıflar Dergisi, II, Ankara, 1942, 279—386; *Стайнова, М.* Ислам и исламская религиозная пропаганда в Болгарии. — В: Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. Москва, 1986, 86—92.

[3] За арабизацията и ислямизацията на Османската държава през XVI—XVII в. вж. *Inalcık, H.* The Ottoman Empire. The Classical Age 1300—1600. London, 1972, 179—185; *Kunt, M.* Transformation of zimmi into âskeri. — In: Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. Ed. by B. Braude and B. Lewis. V. I. The Central Lands. C., 1980, 63—64; *Мейер, М.* О соотношении светской и духовной власти в османской политической системе в XVI—XVIII вв. — В: Ислам в истории народов Востока. Москва, 1981, 58—61.

[4] *Парушев, П.* Шейх Бедреддин Еретика. С., 1982; *Стайнова, М.* Османските библиотеки в българските земи XV—XIX в. С., 1982; *Същата.* Ислам и исламская религиозная пропаганда в Болгарии. — В: Османская империя, 83—103; *Димитров, Стр.* Към демографската история на Добруджа през XV—XVI век. ИБИД, 1983, т. 35, 27—61; *Същият.* Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимилационните процеси в българските земи през XV—XVII в. — В: Проблеми на развитието на българската народност и нация. С., 1988, 33—57. Вж. също и *Дерибеев, К.* Ахрида. С., 1986.

[5] *Sürreya, M.* Sicill-i Osmani, yahud Tezkere-i müşahir-i Osmani. Dar'üt-teba' amire, 1311, C. I, 4—5; *Tahir, M.* Osmanlı Müellifleri. Istanbul 1334—1343 (1915—1925), C. I, s. 42; *Keskioğlu O.* Bulgaristan'da Bazı Türk Âbideleri ve vakıf eserleri. — Vakıflar Dergisi, s. VIII, 1969, 309—322; *Idem.* Bulgaristan'da Türk vakıfları ve Bâli Efendi'nin vakıf paralar hakkında bir mektubu. — Vakıflar Dergisi, s. IX, 1971, 81—94; *Ayverdi, E. H.* Avrupa'da Osmanlı mimarı eserleri. C. I—IV, Istanbul. 1977—1982, C. II, 99—100; *Cehajić, Dž.* Derviški Redovi u Jugoslovenskim zemljama. Sarajevo, 1986, 104—105, 119; *Tietze, A.* Sheykh Bâlî Efendi's report on the followers of Sheykh Bedreddin. — Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies, VII—VIII, Istanbul, 1988, 115—122; *Clayer, N.* Mystiques, État & Société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV siècle à nos jours. Leiden-New York-Köln, 1994, 70—81. Виж и посочената там литература.

[6] НБКМ, Ор. отд., ръкопис Or 893. Ръкописът ни бе любезно предоставен от З. Иванова, за което сърдечно ѝ благодарим.

[7] *Clayer, N.* Op. cit., p. 70.

[8] *Taşköprüzade.* Şakâyik-i Numaniye. Istanbul, 1269 (1822—23), 521—522; *Mecdi (Mehmed Efendi).* Hadâiku' ş-Şakâik. — In: Şakâik-i Nu'maniyye ve Zeyilleri (Abdülkadir Özcan ed.). C. 1, 1989, 521—522; *Münîrî Belgradî.* Silsiletü'l Mukarribîn ve Menâkibü'l Müttakîn, Şehid Ali Paşa, N 2819/3, Süleymaniye Kütüphanesi, Istanbul, vrk. 119b — 123a.

[9] *Тримингэм, Дж. С.* Цит. съч., с. 67.

[10] НБКМ, Ор. отд., ръкопис Or 893, л. 1b.

[11] *Mecdi (Mehmed Efendi).* Hadâiku'ş...

[12] *Flemming, B.* Glimpses of Turkish Saints: Another Look at Lami'i and Ottoman Biographers. — In: Journal of Turkish Studies. Türklük Bilgisi Araştırmaları, vol. 18, 1994, p. 61. Косвено сведение за възможността Кюстендилли да се позове на

Ташкьопрюзаде е, че поне според първия ръкописен каталог на основния фонд на Самоковската вакъфска библиотека на Мехмед Хюсрев паша, заведен под сигнатура Ор. 1121 в Ор. отд. на НБКМ в раздела „История" е описано съчинението му „Шака'ик-и ну'манийа". Вж. *Стайнова, М.* Османските библиотеки... 39—44.

[13] Köstendilli Süleyman şeyihi. Bahr-ül velayi. Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz. Berlin, Ms, orquart 1683, 164a — 164b; *Clayer, N.* Op. cit, p. 70.

[14] НБКМ, Ор. отд., ръкопис Or 893, л. 311б — 312б.

[15] Ръкописът „Тезкерет-юл евлия" е намерен от турския емисар в София Али Феррух Бей (1865—1907) и част от него е публикувана от Осман Нури Перемеджи. Вж. *Peremeci, O. N.* Hazret-i Bâli. — Bulgaristan Türk Muallimler Mecmuası, I/2, I Kânûn-i sânî, 1924, 55—61.

[16] *Keskioğlu, O.* Bulgaristan'da Türk Vakıfları... 90—94; *Idem.* Bulgaristan'da Bazı Türk Âbideleri...315—316; *Keskioğlu O., Özaydın, A. T.* Bulgaristan'da Türk Islâm Eserleri. — Vakıflar Dergisi, XVII, 1983, s. 122.

[17] *Стайнова, М.* Османските библиотеки... 121—123.

[18] НБКМ, Ор. отд., ръкопис Or 2063.

[19] НБКМ, Ор. отд. ръкопис Or 893, л. 259б.

[20] *Стайнова, М.* Цит. съч., 120—123; 136—137.

[21] *Гибб, Х. А. Р.* Арабская литература. Москва, 1960, с. 147.

[22] *Rosenthal, Fr.* A History of Muslim Historiography. Leiden, 1968, 2nd ed., p. 101.

[23] *Ibidem*, p. 103; Вж. и *Гибб, Х. А. Р.* Цит. съч., с. 135.

[24] *Flemming, B.* Op. cit., 59—73.

[25] *Ibidem*, 61—62.

[26] *Ibidem*, p. 64.

[27] НБКМ, Ор. отд., ръкопис Or 893 л. 258б.

[28] *Cehajić, Dž.* Op. cit., p. 106; *Clayer, N.* Op. cit., p. 71.

[29] НБКМ, Ор. отд., ръкопис Or 893, л. 258б.

[30] Пак там.

[31] Пак там.

[32] *Ayverdi, E. H.* Op. cit., s. 100.

[33] *Clayer, N.* Op. cit., p. 73.

[34] *Sürreya, M.* Op. cit., 4—5;*Tahir, M.* Op. cit., p. 42.

[35] *Evliya Çelebi.* Evliya Çelebi Seyahatnamesi. Istanbul, 1896—1928. C. 3, s. 417.

[36] *Keskioğlu, O.* Bulgaristan'da Bazı Türk... s. 316.

[37] *Idem.* Bulgaristan'da Türk vakıfları... s. 90.

[38] Арабско-руский словарь, сост. Баранов, Х. Б., Москва, 1958; New Redhouse Yeni Türkçe-Ingilizce Sözlük, Istanbul, 1968; Dictionnaire Turk-Français, Ch. Samy-Bey Fraschery, Constantinople, 1885.

[39] *Devellioğlu, F.* Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara, 1962.

[40] НБКМ, Ор. отд., ръкопис or. 893, л. 258б·. Струмица е малко селище, разположено в югозападната част на днешна Македония, на 150 км птичи полет югозападно от София.

[41] *Clayer, N.* Op. cit., p. 71.

[42] *Кныш, А. Д.* Учение Ибн'Араби в поздней мусульманской традиции. — В: Суфизм в контексте мусульманской культуры. Москва, 1989, с. 16

[43] Пак там, 16—17; *Inalcık, H.* Op. cit., 199—200.

[44] Пак там.

[45] Вж. статията за Ибн Àраби в Islâm Ansiklopedisi; Islâm Âlemi. Tarih Coğrafya Lügatı. Istanbul, 1960, C. 8, 533—541; Също *Степанянц, М. Т.* Философские аспекты суфизма. Москва, 1987, с. 3.

[46] *Кныш, А. Д.* Цит. съч., 10—11.

[47] *Tahir, M.* Op. cit. s. 42; *Sürreya, M.* Op. cit., 4—5.

[48] НБКМ, Op. отд., ръкопис Or 893, л. 259а.

[49] *Tahir, M.* Op. cit., s. 42.

[50] *Ćehajić, Dž.* Op. cit., p. 119. За философската същност на учението на Ибн Араби и за различните нейни трактовки в съвременните изследвания вж. *Тримингэм, Дж. С.* Цит. съч.; *Степанянц, М. Т.* Цит. съч.; Сб. Суфизм в контексте мусульманской культуры; *Смирнов, А. В.* Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. Москва, 1993, 10—126.

[51] НБКМ,Op. отд., ръкопис Or 893, л. 259а.

[52] *Tahir, M.* Op. cit., s. 42.

[53] НБКМ, Op. отд., ръкопис Or 893, л. 259а.

[54] Пак там, л. 258б.

[55] Пак там, л. 259а — 259б.

[56] *Гаджанов, Д. Г.* Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII век. — ПСп на БАН в София, LXX (год. XXI), 1909, св. 9—10, 702—703.

[57] *Делирадев, П.* Княжевският светия Бали Ефенди. — Сердика, год. V, 1941, кн. 2—3, 72—74. Вж. и *Цветкова, Б.* София през вековете, т. I. Древност, Средновековие, Възраждане. С., 1989, с. 82.

[58] *Altunsu, A.* Osmanlı Şeyhülislâmları. Ankara, 1972, 22—23; За този инцидент вж. *Pixley, M.* The Development and role of the şeyhülislam in early Ottoman history. — Jounal of the American Oriental Society. Baltimore, 1976, T. 96, N 1, p. 94

[59] *Altunsu, A.* Op. cit., 28—34.

[60] Писмото е отразено в съчинението на Кюстендилли Ариф. За него вж. бел. 15.

[61] *Keskioğlu, O.* Bulgaristan'da Türk Vakıfları... s. 92.

[62] *Clayer, N.* Op. cit., 75—76, вж. бел. 22, p. 76.

[63] Ibidem, p. 76.

[64] Münîrî Belgradî, f. 119b — Цит. по N. Clayer, p. 76.

[65] *Minorsky, V.* Shaykh Bâli Efendi on the Safavids. — BSOAS, XX, 437—451; *Danon, Cf. A.* Un interrogatoire d'hérétiques musulmans (1619). — Journal Asiatique, 11ème série, t. XVII, janvier-mais, 1921, p. 281—293. Последният автор е цитиран по *Clayer, N.* Op. cit., 77—78.

[66] *Minorsky, V.* Op. cit., p. 443.

[67] Ibidem, p. 445.

[68] Ibidem, 447—448.

[69] Върху това писмо по-малко или по-подробно се спират М. Ф. Кьопрюлю, А. Рефик, А. Минорски. Вж. *Köprülüzade, M. F.* Bemerkungen zur Religiosgeschichte Kleinasiens. — Milt. Osm. Gesh. I., p. 203—222. 1921—1922, p. 212; *Refik, A.* Osmanlı devrinde Rafizîlik ve Bektaşîlîk (1558—1591). — Darülfünun Edebiyat Fakültesi, 1932, IX/2. Istanbul, p. 22; *Minorsky, V.* Op. cit., 437—451. Пълен превод на един препис на писмото от XVII в. публикува А. Тице. Вж. *Tietze, A.* Op. cit., 115—122. На донесението се спира и *Clayer, N.* Op. cit., 78—79.

[70] *Tietze, A.* Op. cit., p. 117.

[71] Ibidem, p. 118.

[72] *Minorsky, V.* Op. cit., p. 441.

[73] *Clayer, N.* Op. cit., p. 79.
[74] Münîrî Belgradî, f. 119b.
[75] Става въпрос за опровержението на Гюлшени и разпитите на шейх Дауд. За тях вж. по-подробно у *Clayer, N.* Op. cit., 79—81.
[76] *Tietze, A.* Op. cit., p. 115.
[77] През този период в София загиват трима българи, новомъченици за християнската вяра — СВ. Георги Нови, Георги Новейши и Никола Нови. За тях вж. Мъчение на Георги Нови Софийски от поп Пейо — В: Стара българска литература, т. 4. Житиеписни творби. Съст. и редакция К. Иванова, София, 1986, 295—297; Мъчение на Никола Нови Софийски от Матей Граматик; Пак там, 318—320; *Станимиров, Ст.* СВ. мъченик Георги Нови Софийски — В: Сп. Християнка, София, 1927, кн. 1—2, 37—42, кн. 3, 84—86, кн. 4—5, 135—139, кн. 6, 180—182; *Снегаров, Ив.* Поглед към изворите за св. Никола Софийски, София, 1932 — В: Годишник на Софийския университет, Богословски факултет, т. IX, 1931—32, с. 13; *Стоянов, М.* Български светии и мъченици от епохата на турското владичество — В: Църквата и съпротивата на българския народ срещу османското иго, София, 1981, с. 171. За други прояви на религиозно насилие през XVI в. в София вж. *Градева, Р.* Към въпроса за религиозната атмосфера в Османската империя: София в средата на XVI в. — В: Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културана история през XVI век. София, 17—20.X.1994, С., 1996, 149—186.
[78] НБКМ, Ор. отд., ръкопис Or 893, л. 259б.
[79] Дефтерът под название „Defter-i Mufassal-i Sofia ve Tevabi'ha" с регистрационен № 61 се съхранява в Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü kuyud-i kadime Arşivi. Данните, отнасящи се до Софийска каза, са публикувани от Н. Генч, чието издание ползваме. Вж. *Genç, N.* XVI Yüzyıl Sofya Mufassal Tahrir Defteri'nde Sofya Kazası. Eskişehir, 1988, s. 662 (vrk. 351a—351b).
[80] НБКМ, Ор. отдел. ръкопис Or 893, л. 311в.
[81] *Genç, N.* Op. cit., s. 662—663 (vrk. 351a—b 352a—b).
[82] Istanbul, Başbakanlık Arşivi, TTD, N 492, s. 672. Копие от дефтера ни бе любезно предоставено от СВ. Иванова, за което ѝ изказваме специална благодарност.
[83] *Гаджанов, Д.* Цит. съч., с. 703.
[84] *Inalcik H.* Op. cit., 190—191.
[85] За него вж. у *Clayer, N.* Op. cit., p. 74.
[86] *Гаджанов, Д.* Цит. съч., с. 703.
[87] *Keskioğlu, O.* Bulgaristan'da Bazı Türk Âbideleri... s. 315.
[88] *Clayer, N.* Op. cit., p. 72.
[89] TTD 492, s. 19
[90] *Genç, N.* Op. cit., s. 126 (vrk. 5ª).
[91] Ibidem.
[92] Die Protokollbücher des Kadiamtes Sofia, bearbeiten von Gălăb D. Gălăbov, herausgegeben von Herbert W. Duda, 1960, Südosteuropäische Arbeiten 55, p. 345.
[93] Istanbul, Başbakanlık Arşivi, Mevkufât Defteri N 27434/16, s. 10
[94] Ibidem.
[95] Ibidem.
[96] *Ayverdi, E. H.* Op. cit., s. 99.
[97] Пазарището „Сарачхане" не е локализирано.
[98] Пълният доклад е публикуван в Tarih Dergisi, Istanbul, 1979, sayı 32, 381—402. Тук използваме обобщените данни от него в статията на проф. Иншир-

ли. — *Ipşirli, M.* Bulgaristan'daki Türk vakıflarının durumu (XX Yüzyıl başları). — Belleten. C. LIII, Ankara, 1989, 679—707.

[99] Дн. kВартал В София между площад „СлаВейкоВ" и улиците „Граф ИгнатиеВ" и „Генерал ПаренсоВ".

[100] За тази традиция Вж. у *Тримингэм, Дж. С.* Цит. съч., с. 68.

[101] TTD N 492, s. 19; *Genç.* Op. cit., s. 126 (vrk. 5[a]).

[102] *Genç, N.* Op. cit., p. 663 (vrk. 352[a]).

[103] *ГаджаноВ, Д.* Цит. съч., с. 705.

[104] *Genç, N.* Op. cit., s. 663 (vrk. 352[a]).

[105] *Ibidem,* s. 121 (vrk. 3[b]—4[a]); s. 471 (vrk. 71[b]—72[a]); Die Protokollbücher... p. 60, 71, 150.

[106] *Genç, N.* Op. cit., s. 126 (vrk. 5[a]); s. 663 (vrk. 352[a]).

[107] *ДелирадеВ, П.* Цит. съч.

[108] *ГаджаноВ, Д.* Цит. съч., с. 705.

[109] НБКМ, Ор. отд., ръkопис Or 893, л. 259б.

[110] *Тримингэм, Дж. С.* Цит. съч., с. 83—85; *Cehahić, Dž.* Op. cit., 185—187.

[111] *Ayverdi, E. K.* Op. cit., s. 100.

HISTORICAL DATA ABOUT BALI EFENDI IN "BAHR-ÜL VELÂ-I"

Maria Kalitsin and Krassimira Mutafova

Summary

The article is based on a newly found copy of the work of Seyh Şüleyman Küstendilli "Bahr-ül velâ-i", the vita of the Halveti Şeyh of Sofia, Bali Efendi, in particular.

Our interest was provoked by the obviously contradictory information about Bali Efendi's personality contained, on the one side, in the said work and in some other Ottoman documents, and in Bulgarian folklore and in some studies about him in Bulgarian historiography, on the other.

Though this work is generally known in Ottoman studies, other copies being analysed by Nathalie Clayer in her work on the Halveti order in the Balkans, the copy in the National Library in Sofia in combination with Ottoman tahrir defters allows us to reveal a number of details concerning the life of the Ottoman saint, but also to discuss the genre and the structure of our main source.

СОЦИАЛНИЯТ СТАТУС НА ОСМАНСКИЯ МЮДЕРИС В РУМЕЛИЯ XV—XVII В.

Орлин Събев

Въпросът за проявленията на мюсюлманския културен живот в периода на османското владичество на Балканите и в частност българските земи остава все още слабо проучен от българската историческа наука. Задълбочено е изследвана кадийската институция и нейното налагане на Балканите, доколкото кадиите олицетворяват не само съдебно-административната система на османските турци, но са и едно от представителните съсловия на османския образован елит — улемата.[1] Обширен преглед е направен и на османските вакъфски библиотеки в българските земи в периода XV—XIX век като едно от типичните средища на културно-просветния живот на тукашните мюсюлмани.[2] В по-малка степен е обърнато внимание и на дейността на мюсюлманските секти в Румелия, като акцентът повече пада върху религиозната пропаганда на дервишите-колонизатори на Балканите, докато културните измерения на тяхната дейност остават встрани от вниманието на изследователите.[3]

Недостатъчно проучени остават обаче други типични представители на османската интелигенция в Румелия като служителите на култа — имами, мюезини и хатиби, мюфтийското съсловие, както и преподавателите в османските духовни училища — медресетата.

Настоящата статия има за цел да представи характерните черти на онази прослойка от османската улема, която е пряко свързана с образователното дело на

османските турци — преподавателя в медресетата, т. нар. мюдерис. Обект на изследване са правното му положение в Османската империя, изразено най-вече в данъчния му статут, материалната му обезпеченост, неговите професионални задължения, проявленията на интелектуалната му дейност възможностите за социална мобилност, свързана с професионална реализация, различна от преподавателската, неговите обществени ангажименти, т. е. всичко онова, което го прави част от обществено-културния живот на мюсюлманския социум в Румелия през XV—XVII век.

За изграждането на социален портрет на османския мюдерис в Румелия през този период има ако не пълен, то задоволителен по обем публикуван изворов материал. Значителна част от тези извори всъщност представляват официална документация на централните или провинциалните османски власти, което гарантира по-голяма обективност на използваните данни. Това са канунаметата на султан Мехмед II от 1470—1478 г. и на султан Сюлейман Кануни (1520—1566), актове на кадъаскери за назначаване на мюдериси в румелийски медресета, кадийски сиджили от София и Битоля, от които е видно социалното положение на мюдериса, както и поименни регистри на населението, в които се срещат имена на преподаватели в медресета.

Данни, свързани с османските мюдериси, се съдържат и в някои наративни извори. Приписки, писани от мюдериси по страниците на османотурски ръкописи, разкриват едни или други страни от техния портрет. Важен извор за дейността им се явяват биографичните сборници, в които е представена преподавателската, кадийската или държавно-административната кариера на османски мюдериси. Автори на подобни сборници, съдържащи сведения и за преподаватели в румелийски медресета, са Атаи (Неви-заде Атауллах бин Яхя)[4] от втората половина на XVI век и Мехмед Шейхи от средата на XVII век.[5] Те дават информация не само за това, къде и с каква заплата са преподавали мюдерисите от епохата,

но и за тяхната културна дейност, свързана с авторството на поетически или прозаически съчинения с литературно-художествен или научен характер.

* * *

Османската образователна система не е единна по своя характер и организационно устройство, следствие от диференцирания характер на основните елементи, съставящи държавния механизъм на Османската империя. От една страна, елемент на тази образователна система представлява обучението, което се провежда в дворцовите училища, основани от султаните Мурад I (1359—1389 г.) и Мехмед II (1451—1481 г.) за специализираната подготовка на членовете на оджака на т. нар. ич-оглани от системата „капъ-кулу" — роби на Портата. Тези училища са предназначени да подготвят кадри за най-висшите етажи на централната власт.[6] От друга страна, в цялата империя е създадена гъста мрежа от първоначални училища за даване на елементарна грамотност на мюсюлманското население (т. нар. мектеби) и от по-висши мюсюлмански духовни училища — медресета, за подготовката на джамийски служители — имами, мюезини и хатиби, на тълкуватели на шериатските норми — мюфтии, на служители в съдебно-административната система на империята — кадии, и на преподаватели в самите медресета — мюдериси. По този начин системата на османските медресета задоволява потребностите на мюсюлманското общество от кадри за неговото нормално функциониране. Като в типично средновековно общество образователната система на османците, свързана с мектебите и медресетата, е в ръцете на мюсюлманския религиозен елит — улемата. Тя организира и направлява учебно-възпитателния процес в медресетата, осъществява контрол над дейността им и същевременно редиците ѝ се попълват от възпитаници на същите учебни заведения.

Развитието на системата на османските медресета протича паралелно с държавно-политическото развитие на Османската империя. Първото османско медресе е основано през 1330—1331 г. в Изник от султан Орхан Гази.[7] Впоследствие с напредването на османското завоевание в западна посока са основани нови медресета, като същевременно се формира и йерархична структура, в която основаните от султаните медресета в трите последователни столици на империята — Бурса, Одрин и Истанбул, заемат винаги челно място.[8] Едновременно със завоеванието на Балканите и установяването на османската власт в Румелия се формира и развива мрежата от медресета в европейските владения на Османската империя, предназначена за подготовката на необходимите кадри за обществения живот на местното мюсюлманско население.

Медресетата изпълняват не само прагматичната функция да формират съответни кадри. Чрез обучението в тях се формира определен религиозен мироглед, техните възпитаници се изграждат като типични представители на определена цивилизация с характерни културни ценности. В това отношение водеща е ролята на преподавателя — мюдерисът, който самостоятелно води учебно-възпитателния процес в медресето, в което работи.

Освен че е отражение на специфичния генезис на медресето като тип учебно заведение в ислямския свят, свързан с предхождащите го частни преподавателски катедри на отделни учени-богослови,[9] традицията обучението на учениците в него да става под ръководството на един мюдерис всъщност го натоварва със значителна отговорност относно качеството на учебния процес. Ето защо въпросът за това, кой може да бъде мюдерис, е от особена важност.

Преди всичко като основно изискване за назначението на някое лице за преподавател в медресе се явява неговата висока образованост и добра професионална подготовка. Още първият османски мюдерис, препода-

вател в основаното от султан Орхан Гази медресе в Изник, Давуд Кайсери (1258/61—1350) получил добро образование в медресета в Кайро и в Иконийския султанат.[10] Кандидатите за преподавателско място в медресе всъщност трябва да са завършили своето образование в медресе от висш ранг,[11] след което могат да се регистрират като кандидати за мюдериси в специални дефтери при кадъаскерите. Румелийският кадъаскер регистрира в дефтера, наречен „матляб" (т. е. искащ, желаещ), кандидатите за работа в румелийски медресета под названието „мюлязим" (т. е. стажант), които след известен период (2—3 години) на практика при някой мюдерис и изчакване на назначение — „ньобет" (букв. дежурство), се назначават за преподаватели в медресе от най-нисш ранг,[12] принадлежащо към степента „Хашие-и теджрид", където преподавателите получават най-ниската заплата от 20 акчета дневно.[13]

Всъщност, за да постъпи дадено лице на работа като мюдерис, той непременно трябва да е регистриран като „мюлязим", докато условието преди това да е получил образование във висше медресе не е спазвано стриктно в практиката. Някои данни от първата половина на XVII век показват, че не всички кандидат-преподаватели са получавали формално образование — в медресе, а при частни учители, след което стават „мюлязим", а после и мюдериси.[14] В този период се срещат редица нередности, свързани със системата на кандидатстване и получаване на преподавателско място в медресе. Още от втората половина на XVI век синовете на личния възпитател на султана (ходжата) и на шейх-юлисляма заобикалят правилото за завършено висше медресе, за да бъдат регистрирани като „мюлязим".[15] Други направо купуват правото да бъдат вписани в дефтерите на кадъаскерите, без дори да са учили в някакво медресе. В своето рисале от първата половина на XVII век Кочибей Гюмюрджийски посочва, че много неспособни и без нужната квалификация хора са навлезли в средите на улемата, ставайки кадии или мюдериси. Писари на вой-

води и субашии се записвали в дефтерите „матляб" срещу 5—10 хиляди акчета рушвет, даван на „някои по-користни и алчни" кадъаскери.[16] Подобни явления описва в своето рисале и Мустафа Али (1541—1600).[17] Много представители на търговската прослойка към средата на XVII век получават степента „мюлязим" срещу рушвет, а някои чрез застъпничеството на султана, без да са регистрирани дори като „мюлязим", направо получават назначение като мюдериси.[18] Това, че при регистрацията на кандидат-мюдерисите често е заобикаляно условието да са завършили висше медресе, несъмнено се отразило на качеството на преподавателските кадри в османските медресета. „Съдът на знанията се изпълни с невежество", отбелязва метафорично Кочибей Гюмюрджийски.[19] За същото свидетелства и едно решение на централните османски власти от 1715 г., с което се изисква от кандидат-мюдерисите да декларират какви учебни дисциплини са изучавали и при кой мюдерис са получили образованието си.[20]

Както отбелязахме, учебно-възпитателният процес във всяко медресе е ръководен от един учител. В този смисъл от неговата компетентност и педагогически умения зависи и ефективността на обучението, както и качеството на знанията, които обучаваните получават. Затова мюдерисите се назначават от най-висши инстанции.

Преподавателите във висшите медресета се назначават лично от султана или великия везир.[21] Към края на XVI век, когато влиянието на улемата в обществения живот на империята нараства, шейх-юл-islямът и двамата кадъаскери също получават правото да назначават мюдериси във висшите медресета.[22]

Двамата кадъаскери — румелийският и анадолският, контролират функционирането на медресетата съответно в Румелия и Анадола, притежавайки прерогатива да назначават мюдериси в медресетата от нисш ранг.[23] За своето назначение мюдерисите получават берат.[24] В битолските сиджили от XVII век (1607—1699 г.) има

три вписани решения на румелийски кадъаскери за назначаване на мюдериси в медресето „Дюлбендкадъ-заде Исхак Ефенди" в Битоля. Съгласно съдържанието им за мюдериси се назначават лицата Хасан Ефенди, Абдул Керим и Али Ефенди последователно през годините 1620, 1621, и 1622.[25] В посочените актове на румелийските кадъаскери са вписани и размерите на дневното заплащане на назначените мюдериси.[26] Обикновено мюдерисът получава такава дневна плата, каквато е предвидена в условията на вакъфа, който издържа съответното медресе. Както отбелязва Д. Кантемир в своята „История на Османската империя", писана през 1714—1716 г., мюдерисите „получават годишна заплата, пропорционална на дохода на джамията, към която принадлежат", и затова „някои имат по 300 аспри дневно, а други нямат даже и по 70".[27] Например във вакъфнамето за медресето „Селчук султан" в Сяр от 1508—1509 г. се предвижда неговият мюдерис да получава 20 акчета дневно.[28] 25 акчета е дневната плата на преподавателя в медресето „Яхялъ Мехмед паша" в Призрен според вакфието от втората половина на XVI век.[29] Вакъфнамето на медресето „Зейнуллабиддин паша" в Одрин, основано през XVII век, поставя условието преподаващият там мюдерис да получава 30 акчета на ден.[30]

Фиксираната в текста на завещанието заплата на мюдериса впоследствие често е повишавана, което, изглежда, е свързано с увеличаването на вакъфските приходи в резултат на прибавяне на нови вакфирани имоти към старите граници на вакъфа. Така заплатата на мюдериса в медресето „Селчук султан" в Сяр в периода 1522/23—1558/59 г. се покачва от 20 на 50 акчета.[31] През същия период към вакъфа на основателката на това медресе — Селчук султан, сестра на султан Баязид II, са прибавени нови имоти от страна на дъщеря ѝ Неслишах султан и сина ѝ Гази Хюсрев бей, управител на Босна (през 1530 г.).[32]

Подобно увеличение на заплащането се наблюдава и в споменатото битолско медресе „Дюлбендкадъ-заде Ис-

хак Ефенди“. През XVI век неговите мюдериси получават 30 акчета на ден[33], докато според решенията на румелийските кадъаскери за назначаване на мюдериси в това медресе от 20-те години XVII век преподаващите тук мюдериси получават дневно по 40 акчета.[34]

Понякога това повишение засяга едни и същи мюдериси. Преподавателят в медресето „Ибрахим паша“ в Разград Мустафа Хазани Ефенди (поч. 1571 г.) получавал първоначално 30 акчета, а после — 40.[35] От 40 на 50 акчета се повишила дневната плата на мюдериса Харем Ефенди (поч. 1562 г.), докато преподавал в медресето „Софу Мехмед паша“ в София.[36]

Повишаването на дневното заплащане на даден мюдерис всъщност означава и издигане в професионалната йерархия за съответния преподавател. Това положение е правно регламентирано в кануннамето на султан Мехмед II от 1470—1478 г., където са фиксирани точните размери на заплатите на мюдерисите. Казва се, че „новоназначеният мюлязим в медресе найнапред получава двадесет акчета, след това 25, след това — 30, след това 35, след това — 40, след това 45, след това стига до 50 акчета (дневно)“.[37] Най-високата дневна плата от 50 акчета е определена за мюдерисите от висшите медресета. При султан Мехмед II (1451—1481) медресета от висш ранг са построените от него осем медресета в Истанбул, обединени в образователния комплекс „Сахн-ъ Семан“, и медресето при джамията „Ая София“[38]. Законникът, както се вижда, не само фиксира размера на заплатите, но регламентира и пътя на професионално издигане и развитие на преподавателите. Един начинаещ в учителската практика мюдерис е бил задължен да преподава в медресе от най-ниската степен и да получава минималната преподавателска заплата от 20 акчета. След това той последователно може да продължи педагогическата си дейност в следващите степени, за да достигне до висше медресе, където да получава дневно по 50 акчета.[39]

Издигането на един мюдерис в професионалната йерархия обикновено става чрез смяна на работното му място. Когато се открие вакантно работно място в медресе от следващата по-висока степен със съответното по-високо заплащане, мюдерисът бил назначаван на работа там. По този начин османските мюдериси сменяли по няколко медресета в своята педагогическа практика, което било свързано понякога и с доста дълги териториални преходи от едно място в друго. Често мюдерисите преподават и в румелийски, и в анадолски медресета. Например мюдерисът Кючук Таджеддин Ефенди (поч. 1565—1566 г.) започнал преподавателската си практика в истанбулското медресе „Башчъ Ибрахим" с 20 акчета. След това станал преподавател в медресето „Михалоглу Али бей" в Плевен с 25 акчета. После работил като мюдерис в медресето „Кара кадъ" в анадолския град Тире с 30 акчета дневна плата, след това бил мюдерис с 40 акчета в медресето „Аграс" в родния си град Атабей, намиращ се в границите на някогашния Иконийски султанат в Анадола. Впоследствие станал мюдерис в медресето „Сюлейман паша" в Изник с 50 акчета; с такава заплата преподавал и в медресето „Султание" в Бурса, както и в комплекса на Мехмед II „Сахн-ъ Семан" в Истанбул. Последвало назначение в медресето „Ая София" с дневна плата от 60 акчета, после в одринското медресе „Явуз Селим" със 70 акчета и накрая приключил преподавателската си кариера в медресето „Баязид II" в анадолския град Амасия със заплата от 80 акчета.[40] Между Румелия и Анадола била разпокъсана преподавателската кариера и на много други османски мюдериси като Джюрджейн Алаеддин Али Ефенди (поч. 1526/1527 г.),[41] Сади Челеби (поч. 1550),[42] Багдади-заде Хасан Челеби (поч. 1578—1579 г.)[43] и др.[44] В този смисъл разграничението на мюдерисите на румелийски и анадолски е в известна степен условно. Все пак немалко османски мюдериси изкарват своята педагогическа практика само в румелийски медресета като Шуджаеддин Иляс Руми (поч. 1522—1523 г.), родом от Димотика, пре-

подавател в родния си град, в Пловдив, Одрин и Истанбул;[45] известния османски мюдерис Ташкьопрю-заде Исамюддин Ахмед (1495—1561 г.), който бил учител в медресета в Димотика, Скопие, Одрин и Истанбул;[46] Баба-заде Мехмед Ефенди (поч. 1585—1586 г.), който бил мюдерис в Галиполи, Пловдив и Истанбул[47] и редица други.[48]

Разбира се, в какво медресе ще продължи да преподава даден мюдерис, зависи до голяма степен от наличието на свободно преподавателско място. Естествен бил обаче стремежът към преподавателска кариера в столицата на империята или в нейните бивши столици — Бурса и Одрин, където били съсредоточени най-престижните османски медресета. Често за някое столично медресе се явявали повече кандидати и преподавателското място е давано на този, който спечели организирания между тях конкурс. Така например мюдерисът Касап-заде Абдулкерим Ефенди (поч. 1577—1578 г.), след като преподавал в медресета в Бурса, Димотика и Истанбул, се явил на конкурс за преподавателско място в истанбулското медресе „Атик Али паша" (с 50 акчета дневна заплата на мюдериса), който се провел в присъствието на двамата кадъаскери.[49] Конкурсът обаче бил спечелен от друг мюдерис — Зекерия Ефенди,[50] а Касап-заде Абдулкерим Ефенди бил назначен на работа в медресето „Ахмед паша" в Чорлу.[51] Подобни конкурси за преподавателски места в медресета се провеждали обикновено на два етапа пред специална комисия от улеми и в присъствието на анадолския и румелийския кадъаскер в някоя столична джамия. Първият етап включвал написването на научно изложение — рисале, по зададен богословски проблем; вторият етап се провеждал в устна форма — кандидатите трябвало да тълкуват определени части на съчинението по шериатско право (фъкх) на ал-Марджинани (поч. 1198 г.), наречено „Хидае", което било едно от основните учебни пособия в османските медресета.[52] Трудността на задаваните от комисията въпроси била съобразена със

степента на медресето, за чието вакантно преподавателско място се кандидатствало.[53]

През XVII век броят на мюдерисите в Османската империя, които се надявали на повишение, постъпвайки на работа в медресе от по-горна степен и с по-голямо заплащане, изглежда, е по-голям, отколкото този на медресетата. Затова нерядко мюдерисите получават своеобразно повишение, оставайки на работа в същото медресе, което в изворите се отбелязва с термина „Харекет-и мисллийе".[54] Така например мюдерисът Кудси-заде Тезкереджиси Мехмед Ефенди (поч. 1686 г.) получил през 1655 г. повишението „харекет-и мисллийе", докато преподавал в медресето „Махмуд паша" в гр. Хаскьой близо до Одрин.[55] От данните не става ясно дали това повишение водело до промяна на степента на медресето.[56]

Последният въпрос се налага от факта, че йерархията на османските медресета била в пряка зависимост от размера на дневната плата, давана на преподаващите в тях мюдериси. Както се видя, това положение намира свой законодателен израз в кануннамето на Мехмед II от 1470—1478 г. По отношение обаче на фиксираните в законника заплати и на пътищата на професионална кариера тази правна регламентация не е стриктно спазвана в практиката. Още при самия законодател Мехмед II мюдерисът в медресето „Ая София" получавал вместо регламентирания таван от 50 акчета по-висока заплата от 60 акчета.[57] От този прецедент през следващия XVI век се формира следваща по-висока степен в йерархията на османските медресета.[58] Що се отнася до минималния размер от 20 акчета, която един новоначинаещ мюдерис трябвало да получава за преподавателската си дейност, данните също представят отклонения от това правно положение. В подробен описен регистър за Софийската каза от края на XVI век е отбелязан вакъфът на Алаеддин Ефенди за медресето „Гелюджекли" в София, в което заплатата на мюдериса се равнявала на 15 акчета.[59] Подобно отклонение не е характерно само за провинци-

ален град като София, но и за самата столица на империята. Мюдерисът в медресето „Папас-оглу Мустафа Челеби" в Истанбул, основано през 1542—1543 г., получавал според вакъфнамето 10 акчета на ден.[60] Тези случаи не са толкова чести, както показват данните, и вероятно са свързани с по-ограничени приходи на вакъфите, издържащи тези учебни заведения.

Кануннамето на Мехмед II, което засега е единственият известен на историческата наука законодателен опит на централните османски власти за устройствено регулиране на образователната система в империята и изобщо за въвеждане на ред в организацията на улемата, е нарушавано впоследствие и по отношение на визираните в него възможности за професионална кариера на мюдерисите. Правилото всеки начинаещ мюдерис да постъпва на работа в медресе от най-ниска степен със заплата от 20 акчета на ден не е спазвано за всички мюдериси. Онези от тях, които са синове на шейх-юл-исляма, на кадъаскерите и на кадията на Истанбул, постъпвали като начинаещи мюдериси в медресетата от по-висша степен, прескачайки най-ниската, и получавали в началото на кариерата си по-високи заплати.[61] Например Шейхи Лютфуллах Ефенди (поч. 1630 г.), син на шейх-юл-исляма Зекерия Ефенди, започнал да преподава първоначално в медресето „Пири паша" в Силиврия със заплата от 40 акчета.[62] Тези потомствени привилегии се отнасяли и за синовете на личните възпитатели на султаните. Ходжата на султан Сюлейман I — Хайреддин Ефенди (поч. 1543 г.) успял да наложи т. нар. „Ходжа-заделер кануну" (Закон за синовете на ходжите), според който мюдерисите, синове на султанските ходжи, имали правото да бъдат назначавани в медресе с дневна плата от 40 акчета (т. е. в т. нар. степен „кърклъ"), без да са преподавали преди това в по-нисши степени.[63]

Съгласно берата, с който са назначавани на работа, и условията на вакъфа, издържащ учебното заведение, османските мюдериси получавали не само редовна заплата в парично изражение, но често са гарантирани и с

материална издръжка от страна на вакъфа. Например за мюдериса, преподаващ в медресето „Софу Мехмед паша" в София, се предвиждат и порциони от месо и свещи.[64] Прехрана от имарета на Мехмед паша (поч. 1569 г.) е осигурявана за преподавателя в основаното от него медресе в Призрен.[65] В други случаи се дават продукти и дори имоти, каквито условия са вписани във вакъфнамето на Зейнуллабиддин паша за медресето му в Охрид, основано през XVII век. На мюдериса трябвало да се дават определени количества, а също така му се предоставяло едно „лозе, намиращо се в къща" в близост до джамията на благодетеля.[66]

Това, че мюдерисите се назначават с берат, определя и техния социален статус в османското общество. Притежаването на берат ги причислява към групата „аскери" и по-специално към т. нар. „хора на перото", представлявани от улемата и чиновниците във финансовото ведомство.[67] Данъчният статут на мюдерисите като „хора на перото" се потвърждава от редица правни актове. В кануннамето на султан Сюлейман I (1520—1566) наред с висшите чиновници и кадиите, дворцовите служители и еничарите, мюдерисите и регистрираните като „мюлязим" са освободени и от данък върху кошерите, ако броят им не надхвърля десет.[68] В „Закон за земята" от 1609 г. тази привилегия отново е потвърдена.[69] „Законът за райетския данък" също ясно прокарва разделянето между рая и улема по отношение на данъчния им статус. Според него, ако регистриран рая стане кадия, мюдерис или мюлязим, той не е задължен вече да плаща данъците ресм-и бенак и ресм-и мюджеред.[70] Мюдерисите като членове на групата „аскери" не са засегнати и от въведените в края на XVI век извънредни данъци „авариз-и дивание" и „текялиф-и юрфийе".[71] Когато все пак централните власти се опитват да въведат унифициран данъчен статут за всички поданици на империята, улемата рязко се противопоставя на тези опити и успява да запази привилегирования си данъчен статут. Така тя се освободила

например от плащането на въведения в началото на XVII век извънреден данък „имдад-и сеферийе“ след протести от страна на истанбулската улема.[72] Преференциалния си данъчен статут улемата запазва и през следващите векове.[73]

Beratът натоварва мюдерисите с редица отговорности, свързани пряко с професионалните им задължения. В един ферман от м. юни 1636 г., вписан в битолските сиджили и визиращ назначаването на мюдериса Шейх Мехмед Ефенди в медресето „Хаджи бей“ в Битоля, се поставя условието мюдерисът да бъде „обективен в преподаването на шериатските и съвременните науки“.[74] Мюдерисът носи отговорност не само за добрата професионална подготовка на учениците в медресетата, свързана с бъдещите им функции на кадии, мюфтии, мюдериси или храмови служители, но формира и определен мироглед у своите възпитаници. Това се постига както с характера на самите учебни дисциплини, преподавани в медресето, така и с начина, по който мюдерисът предавал знанията и вижданията си на учениците. Редица текстове на вакъфнамета, отнасящи се за медресета, съдържат указания какви учебни предмети да се изучават в тях. Например в завещателния акт на Михалоглу Али бей от 30 март 1496 г. за медресето му в Плевен се казва, че учениците трябва да изучават „главно свещения Ал-коран, хадиса, шериата и др. религиозни съчинения“, както и всичките „подробни коментари“ на корана.[75] От своя страна във вакъфнаме от 1508 г., в което се визира основаване на медресе в Битоля, благодетелят Дюлбендкадъ-заде Исхак Ефенди посочва за задължителни изучаването на коментарите на корана (т. нар. тефсир), шериатското право (фъкх), лексикология (люгат)[76].

Османският мюдерис всъщност преподавал знания в доста широк диапазон, изисквали типичната за средновековието енциклопедична начетеност. Тя е белязана със знака на специфичното близкоизточно научно познание. Мюдерисите преподавали учебни дисциплини, кои-

то могат да се групират в няколко области на познанието. Първо, това са дисциплини, свързани най-общо с граматиката. В медресетата се изучавали арабски, персийски и турски език със съответния граматически строеж, включващ морфология (сарф), лексикология (люгат), синтаксис (нахив). Към граматическите дисциплини могат да бъдат разглеждани и учебни предмети като т. нар. „илм-и кърааt", т. е. науката, свързана със седемте начина за прочит на кораничния текст, теорията на поетическото майсторство и реториката (белягат). Втора група дисциплини са свързани с богословските науки — мюсюлманско богословие (илм-и калам), коментар на корана (тефсир), хадисите (илм-и хадис). Трета група представляват изучаваните в медресетата правни науки — шериатско право (фъкх), основи на шериатското право (усул-и фъкх) и наследствено право (фераиз). Последната група учебни дисциплини включва рационални науки като логика (мантък), философия (хикмет), астрономия (хейет), аритметика (хесап) и геометрия (хендесе).[77]

Преподавателската дейност на мюдериса е под постоянния контрол на мютевелията на вакъфа, издържащ съответното медресе, и на кадията на казата, в която се намира учебното заведение. В някои случаи кадиите получавали специално възнаграждение от вакъфа за осъществявания от тях контрол. Подобно заплащане се предвижда за кадията на Никополската каза, упълномощен във вакъфнамето за основаването на медресе в Плевен на Михалоглу Али бей (от 30 март 1496 г.) „да констатира делата на всеки служител от тоя вакъф, като е длъжен да обръща най-голямо внимание върху злоупотребленията, ако такива се случат."[78]

При недобросъвестно изпълнение на преподавателските си задължения мюдерисите са санкционирани и даже уволнявани от работа. Важна причина за наказание се явява несъобразяването с шериатските норми в учебно-възпитателния процес. Видяхме вече, че изискването за съобразяване на преподаването с шериата е из-

ведено на преден план в цитирания ферман за назначаване на мюдериса Шейх Мехмед Ефенди. За особената му сериозност говори и показателното събитие от края на XV век, когато известният мюдерис Молла Лютфи, един от най-добрите ученици на толерирания при Мехмед II мюдерис и астролог Али Кушчу и преподавател в медресета в Пловдив, Одрин, Истанбул и Бурса[79], бил обвинен от улемата в еретично проповядване на политеизъм.[80] Назначена от султан Баязид II (1481—1512) комисия от нейни представители[81] предложила на султана екзекутирането на Молла Лютфи. Екзекуцията се състояла в центъра на Истанбул (Атмейдани) пред многобройна публика през 1494 г.[82]

Важно изискване, чието неизпълнение е строго наказвано, се отнася до трудовата дисциплина на мюдерисите. При султан Мехмед е наложена практиката четири дни в седмицата да бъдат учебни, а вторник, четвъртък и петък — почивни.[83] Не всички мюдериси обаче се съобразявали с това задължение, поради което често били уволнявани. Така мюдерисът Абдулкерим от медресето „Ючшерефели" в Одрин изоставил безпричинно учителските си задължения и скитал с месеци из Истанбул, заради което бил уволнен със заповед на румелийския кадъаскер Давуд паша през 1573 г.[84]

Понякога възникват и междуличностни конфликти, в които мюдериси се противопоставяли на висши функционери на улемата като кадъаскери или шейх-юлисляма, след което незабавно последвало уволнението им. След спечелен конкурс през 1593 г. мюдерисът Мехмед Нихали Челеби (поч. 1618—19) се преместил от едно одринско медресе в столичното медресе „Осман паша", но година по-късно той бил уволнен от там заради неприличните думи, отправени към румелийския кадъаскер Сунуллах Ефенди. Същият мюдерис повторно бил уволнен през 1601—1602 г. от образователния комплекс „Сюлейманийе" в Истанбул отново заради непристойни думи, този път срещу шейх-юл-исляма Ходжа-заде Мехмед Ефенди.[85]

Уволнявани били и мюдериси, които взимали рушвети от ученици, за да ги направят свои помощник-преподаватели (т. нар. „муид") или да ги регистрират като „мюлязим", изкарвайки стажа си при тях.[86] Такава била съдбата на споменатия вече мюдерис Касап-заде Абдулкерим Ефенди (поч. 1577—78 г.), който бил уволнен от медресетата „Сахн-ъ Семан" в Истанбул през 1574—1575 г. именно по тази причина.[87]

Според текста на кануннаме от 1 февруари 1576 г., адресирано до кадията на Истанбул, с копия до кадиите на Бурса и Одрин, порицание и уволнение грозяло онези мюдериси, за които се установяло, че нямат необходимото образование и не са завършили обучението си във висше медресе и при все това са били регистрирани като „мюлязим" и са практикували като мюдериси.[88] Дали уволненията на мюдериси по различни поводи носели някакви последствия за тяхната по-нататъшна професионална кариера, не става ясно от наличните данни. Няма сведения за сетнешната съдба на споменатия мюдерис в одринското медресе „Ючшерефели" Абдулкерим, след като бил уволнен оттам през 1573 г.[89], или за мюдериса Мехмед бей, уволнен от същото медресе през 1594 г. също заради изоставяне и безпричинно напускане на медресето за цели две години.[90] Вероятно от значение била и причината за уволнението на даден мюдерис. Така например Рази Юсуф Ефенди, родом от Йениджe Вардар, докато бил преподавател в медресето „Синан паша" в Истанбул, през 1596—1597 г. получил назначение в медресето „Каплъджа" в Бурса. Мюдерисът обаче не приел това назначение и бил уволнен. Година по-късно Рази Юсуф Ефенди отново преподавал — този път в медресето „Ючшерефели" в Одрин, после в няколко истанбулски медресета, а в началото на XVII век бил и кадия последователно на Медина и Бурса.[91] Споменатият мюдерис Мехмед Нихали Ефенди, уволняван два пъти заради непристойни думи срещу висши представители на улемата, три години след последното уволнение — през 1604/5 г. станал кадия на Дамаск, а след още осем години — и кадия на Одрин.[92]

Последните примери не само показват, че в някои случаи уволненията нямали съдбоносни последствия, но също така разкриват една твърде съществена черта от професионалния портрет на османския мюдерис. Тя е свързана професионалната мобилност на преподавателите в медресетата, в които имат възможността да работят и като кадии или мюфтии. Подготовката на учениците в медресетата не е конкретно специализирана само за кадии, само за мюфтии или само за мюдериси. Учениците получават подготовка, която дава квалификация и за трите професии. Коя кариера ще предпочетат, след като се дипломират, зависело от тяхното лично желание или от съответните обективни дадености. Ето защо мюдерисите имат право да стават кадии или мюфтии, чиито длъжности били и по-добре заплатени. Това право намира и своя законодателен израз в кануннамето на Мехмед II от 1470/78 г. Според него мюдерис с 20 акчета дневна плата можел да претендира за пост на кадия с дневна плата от 45 акчета;[93] преподавателите от висшите медресета, т. е. тези с по 50 акчета, можели да заемат кадийска служба с плата от 500 акчета.[94] По този начин професионалната йерархия на османските мюдериси била съотнесена със стълбицата от степени в кадийската институция. Данните сочат, че голяма част от мюдерисите, включително и в Румелия, предпочитат по-високо заплатените кадийски служби. В биографичните сборници, посветени на османски мюдериси, на Атаи от втората половина на XVI век и Мехмед Шейхи от средата на XVII век се съдържа богата информация в това отношение. Например мюдерисът Кючук Мухиддин Ефенди (поч. 1567 г.) преподавал първоначално в медресето „Михалоглу Али бей“ в Плевен с дневна плата от 25 акчета, но после станал кадия на Казанлък.[95] Кънальъ-заде Хасан Ефенди (поч. 1603-4 г.) бил мюдерис в Бурса, Одрин, Истанбул, после кадия на Алепо, Кайро, Одрин, Бурса, на истанбулския квартал Еюб, а през 1602—1603 г. станал кадия на Стара Загора.[96] Мюдерисът Вардари Шейх-заде Мехмед Ефенди (поч. 1645

г.), който бил от потомството на Гази Евренос бей, след като преподавал в столични медресета, в периода 1633—1634 г. бил кадия на Солун, а после кадия и на Бурса.[97] Мюдерис-заде Мехмед Ефенди (поч. 1667—1668 г.) преподавал в Родосчук (Текирдаг), Истанбул и Одрин, а през 1648 г. бил кадия на Пловдив.[98]

Често обаче мюдерисите съвместяват функциите си на учител с кадийска или мюфтийска служба. Роденият в Йенидже Вардар мюдерис Ханефи Ефенди (поч. 1566 г.), след като преподавал в пловдивското медресе „Шахабеддин паша" за 40 акчета дневно, бил назначен на работа в медресето „Хюсрев бей" в Сараево със заплата от 50 акчета, а също така и за мюфтия на Босна.[99] Мюдерисът Пир Мехмед Ефенди (поч. 1611 г.) станал през 1582 г. мюфтия на Разград и едновременно с това и преподавател в разградското медресе „Ибрахим паша".[100] Няколко години по-рано в същото медресе Мехмед Челеби съвместявал функциите на мюдерис и на кадия на Разград.[101] Мюдерисът Мехмед Ефенди, който бил едновременно преподавател в салунското медресе „Султан Мурад хан" и мюфтия на Солун, по заповед на румелийския кадъаскер от 26 ноември 1580 г. отишъл да преподава в медресето „Арслан паша" в Белград, като получил и право да издава и фетви.[102] През 1612—1613 г. мюдерисът Драмалъ Софу Мехмед Ефенди (поч.1620—21 г.) станал преподавател в медресето „Селчук султан" в Сяр и мюфтия на града, а освен това поел и кадийските задължения в родния си град Драма.[103] Според цитирания вече ферман от м. юни 1636 г. мюдерисът Шейх Мехмед Ефенди, бивш кадия на Кратово (с 30 акчета), бил назначен в медресето „Хаджи бей" в Битоля. Освен това той трябвало да преподава и в още едно битолско медресе — „Екмекчи-заде Ахмед паша", както и да „издава фетви по всички дисциплини на науката"[104], т. е. вероятно е изпълнявал и функциите на мюфтия на гр. Битоля.

Йерархичното съотнасяне на съсловието на мюдерисите и съсловието на кадиите в Османската империя, въведено в кануннамето на Мехмед II от 1470—1478 г., не

само въвежда определен ред в организацията на улемата, но всъщност полага в основата на тази организация като водещ принцип компетентността. Висшите кадийски постове могат да се заемат от преподаватели във висши медресетата. Пак компетентността на последните им дава право по един или друг начин да станат членове на султанския диван, което отново законодателно е закрепено в споменатото кануннаме на Мехмед II. Мюдерисите от висшите медресета (от степента „дахил" и „сахн") имали правото да заемат поста на нишанджия[105], т. е. да изпълняват функциите на един от най-високите постове в султанския диван.

Мюдерисите от висшите медресета имали и други възможности за кариера във висшите етажи на властта в Османската империя. В кануннамето се казва, че „мюдерис, който стигне до висше медресе, става кадия с 500 акчета (дневно), след това става казаскер."[106] Данните от XVI и XVII век дават сведения за много мюдериси преподаватели във висше медресе, които по-късно заемат най-високо платените кадийски постове в империята, след което стават и кадъаскери. Известният османски мюдерис и учен Ибни Кемал Шемседдин Ахмед Ефенди (поч. 1534 г.), преподавател в медресетата в Одрин, Скопие и Истанбул, станал кадия на Одрин, а през 1516 г. бил назначен за румелийски кадъаскер.[107] През 1576—1577 г. румелийски кадъаскер станал мюдерисът Кадъ-заде Ахмед Шемседдин Ефенди (поч. 1580—1581 г.), който дотогава преподавал в медресета в Бурса, Одрин и Истанбул и бил кадия на Алепо.[108] Мюдерисът Ханефи Мехмед Ефенди (поч. 1658 г.) след преподавателски стаж в медресета в Родосчук (Текирдаг) и Истанбул и кадийска практика в Медина, Кайро и Одрин последователно бил румелийски и анадолски кадъаскер.[109] Както се вижда, през XVI и XVII век вече се налага стриктно регламентирана процедура за заемане поста на кадъаскер. Кадъаскери на Румелия или Анадола имали право да станат висшите османски магистрати — кадиите на Истанбул, Мека, Медина, Одрин, Бурса, Кайро,

Ерусалим, Дамаск и Алепо. Както вече бе изтъкнато, това условие е залегнало още в кануннамето на султан Мехмед II от 1470/78 г. Изглежда, до управлението Мехмед II нямало точна регламентация по отношение на достъпа до учредената през 1360/62 г. служба на кадъаскера[110], която по-късно била разделена на две — за Румелия и Анадола. По правило обаче тя е заемана от представители на улемата и е нейната най-висша институция до институционализирането на поста на шейх-юл-исляма през 1424 г. На практика дълго време и след това кадъаскерите запазват своите водещи позиции в улемата. Те били членове на султанския диван, до втората половина на XVI век заплатата им била по-висока от тази на главния мюфтия на империята, а освен това имали прерогатива да назначават мюдериси в медресетата, т. е. пряко да ръководят делата в образователната система на империята. Едва през втората половина на XVI век този прерогатив бил предоставен и на шейх-юл-ислямите.

Институцията на шейх-юл-исляма също е разгледана в кануннамето на Мехмед II. В него обаче само е отбелязано, че той е „главен на улемите",[111] без да се уточнява кой може да заема този пост и какво е възнаграждението му. Всъщност това отразява липсата на определена процедура за заемането на този пост по времето на Мехмед II. През 1424 г. за пръв шейх-юл-ислям е назначен известният османски мюдерис и учен Молла Фенари (поч. 1430 г.).[112] До средата XVI век водачът на улемата е назначаван по личен избор на султана и неговият мандат е пожизнен.[113] Характерно е, че на този пост се назначавали почти винаги лица, които били мюдериси и кадии.[114] През втората половина на XVI век се налага тенденцията на този пост да се назначават само лица, които вече са били румелийски или анадолски кадъаскер. Споменатите кадъаскери Кадъ-заде Ахмед Шемседдин Ефенди (поч. 1580—81 г.) и Ханефи Мехмед Ефенди (поч. 1658 г.) станали впоследствие и шейх-юл-ислями.

С налагането в практиката на определена процедура

при избора на шейх-юл-ислям през втората половина на XVI век нараства и реалното влияние на главния мюфтия в рамките на улемата. Особена заслуга за това има шейх-юл-islямът Мехмед Ебусууд Ефенди (1490—1574), заемал този пост в продължение на 28 години при управлението на султаните Сюлейман I и Селим II.[115] Благодарение на силното си влияние върху султан Сюлейман Кануни Ебусууд Ефенди се сдобива с реална власт над улемата, след като си издейства правото да назначава кадии, мюфтии и мюдериси (с дневна плата от 40 акчета нагоре).[116] Лидерството на шейх-юл-исляма сред улемата получава и свой материален израз както при самия Ебусууд Ефенди[117], така и при неговите наследници.[118]

По този начин амбициозните мюдериси имат възможност да заемат авторитетните постове на кадъаскер и шейх-юл-ислям, минавайки преди това през най-престижните медресета и кадийски постове.

Друг също така значим пост, заеман от мюдериси, е този на личния възпитател—ходжа, на османския принц — шехзаде. За авторитета на този пост свидетелства и кануннамето на Мехмед II. В него подобно на шейх-юл-исляма „учителят на султана" е определен за „главен на улемите".[119] Възпитателят бил назначаван обикновено, след като е преподавал в престижно медресе. Споменатият мюдерис Саади Челеби (поч. 1550 г.), след като преподава в медресето „Шахабеддин паша" в Пловдив, бил назначен за ходжа на сина на султан Сюлейман Кануни — шехзаде Мехмед.[120] Друг мюдерис — Азми Пири Челеби (поч. 1582 г.), преподавал в Русе, Одрин и Истанбул, с хат-и-хумаюн от 27 август 1580 г. бил назначен за ходжа на шехзаде Мехмед[121] — бъдещият султан Мехмед III. От биографичния сборник на Мехмед Шейхи от средата на XVII век става ясно, че тази практика продължава и през този период.[122]

По същото време много мюдериси в столицата съвместявали преподавателските си функции с редица други. Едни от тях били наемани като частни учители от висши държавни служители.[123] Други комбинирали пре-

подаването с поста на т. нар. фетва-емини.[124] През XVII век мюдерисите можели да бъдат тезкереджи при кадъаскерите и шейх-юл-исляма, т. е. нещо като техни лични секретари.[125] Освен това те заемали и редица други длъжности като тези на мектубчу (съставител на текстове на писма), шериатчъ (изследовател на шериатските правни норми), кетхуда.[126] Един от отговорните постове, заемани от мюдериси, бил този на вакъфски инспектор — мюфетиш.[127] Така например Мюдерис-заде Абдуллятиф (поч. 1666—67 г.), който бил мюдерис в медресето „Селчук султан" във Виза и в няколко истанбулски медресета, бил същевременно мюфетиш на вакъфи.[128] Друг мюдерис — Фазил Мюфетиш Сюлейман Ефенди (поч. 1667 г.), преподавал в белградското медресе „Мехмед паша", бидейки същевременно и мюфтия на Белград, през 1659 г. станал мюфетиш на вакъфите в Мека и Медина, на който пост останал четири години до назначаването му за кадия на Солун през 1662 г.[129]

Данните за възможностите на мюдерисите за професионална изява, различна от преподавателската, показват определена тенденция на ограничаване на тези възможности в рамките на самата улема. Всъщност след Мехмед II вече се оформя една по-стройна система в разделянето на обществения елит на империята на три основни групи — дворцови служители, улема, калемийе (бюрократичната администрация). Налага се и практиката за съответните групи да има специализирано образование и постовете в тях да се заемат от хора със съответната квалификация.[130] За служителите в двореца, както вече видяхме, съществува специална система на обучение в рамките на оджаците от „капъ-кулу". От друга страна, за нуждите на улемата функционира широка мрежа от медресета в цялата империя. През XVI и XVII век кариерата на дадено лице била относително ограничена в рамките или на военноадминистративната служба, или на улемата. До управлението на Мехмед II виждаме представители на улемата да

заемат и „неулемски“ постове. Постът на Великия везир например до Мехмед II включително е заеман от улеми. Първият велик везир на османците — Чандарлъ Хайреддин паша, преди това бил кадия на Биледжик.[131] До управлението на Мехмед II наследниците на Чандарлъ Хайреддин паша заемат този първи по важност пост в империята.[132] Друг представител на улемата — Молла Гурани, който бил мюдерис и ходжа на шехзаде Мехмед, бъдещия султан Мехмед II, получил предложение от възпитаника си през 1451 г. да заеме поста на велик везир.[133] Молла Гурани обаче отказал и станал кадъаскер, а по-късно и шейх-юл-ислям.[134] Тогава Мехмед II избира Махмуд паша измежду своите роби за велик везир, създавайки по този начин класическия тип на османски везир[135], чийто пост след това вече се заема от представители на системата „капъ-кулу“ — личните роби на султана. Така при Мехмед II тенденцията на сливане на духовна и светска власт в Османската империя е прекъсната. Сливането на двете власти в прерогативи само на едно лице при Мехмед II преминава във взаимовръзка между тях, олицетворявани от различни лица.[136] Тази връзка намира и своеобразно отражение в кануннамето на Мехмед II от 1470—78 г., в което йерархичните нива в рамките на улемата са съотнесени с ранговете на недуховните лица, заемащи административни или военни постове. Според законника шейх-юл-ислямът и ходжата „стоят малко по-високо от другите везири и ги предхождат“.[137] Мюдерисите от висшите медресета предхождат всички санджакбейове, реис-юл-китаба, дефтер-емините и дворцовите аги.[138] Тези мюдериси притежават и званието „мевлевиет“, каквото се давало на кадии с 300 акчета.[139] Въз основа на това кануннаме се очертава следната йерархия в улемата: начело стоят шейх-юл-ислямът и ходжата на султана, след тях са двамата кадъаскери, следвани от кадията на Истанбул. Непосредствено след столичния кадия са поставени мюдерисите от висшите медресета заедно с дворцовите кадии, следвани от кадиите със 150 акчета[140]. Следват мюдериси и кадии с

по-нисък ранг. От отделните съсловия в рамките на улемата водещо е съсловието на кадиите, след тях са мюдерисите и накрая храмовите служители — имами и мюезини, както и преподавателите в началните училища — т. нар. муаллим. Тази йерархия в рамките на улемата имала и финансово изражение.[141] По-специфично (и сравнително слабо проучено) е мястото на мюфтийското съсловие в улемата, което до голяма степен се дължи на това, че на практика в повечето случаи постът на мюфтия на даден град е съвместяван от кадия или мюдерис, преподаващ в местно медресе, примери за което вече бяха представени по-горе.[142]

Все пак въпреки относителната затвореност по отношение на професионалната мобилност между представители на дворцовата администрация и улемата, характерна за периода след средата на XV век, има и отделни случаи на преминаване от едната група в другата. Така мюдерисът Харем Ефенди (поч. 1562 г.), дотогава преподавател в медресетата в Димотика, Хаскьой (до Одрин), Чекмедже и София и кадия със 150 акчета на няколко места, станал валия на Арабистан с резиденция Дамаск.[143] Един мюдерис от медресетата „Сахн-ъ Семан" в Истанбул бил назначен за кадия на императорската армия в противоречие с наложената дотогава практика този пост да се заема само от действащ кадия.[144] Вероятно подобни случаи могат да бъдат обяснени с наличието на тесни връзки на тези лица с висши функционери, от които зависи подобно назначение.

Компетентността на османските мюдериси намира израз и в обществения живот на селището, където те живеят и работят. Мюдерисите често присъстват като свидетели при сключване на договори за покупко-продажба на недвижими имоти в шериатските съдилища. Такива случаи се срещат в кадийските сиджили от София от началото на XVII век. За годините 1617 и 1618 г. два пъти се среща името на мюдериса Аго-заде Ахмед Челеби сред изброените свидетели на дела от този род в софийския шериатски съд.[145] Пак в София през XVII век

са споменати като свидетели и мюдерисите Хюсни Челеби, Мевляна Хасан Челеби, Мевляна Хюсеин Челеби, Мехмед Челеби.[146] Засвидетелствани са случаи, в които мюдериси участват като свидетели при съставянето на завещателни актове за основаване на вакъфи. Така например мюдерисът Мевляна Кемал е свидетел на вакъфнамето на Михалоглу Али бей от 30 март 1496 г., с което се основава медресе в Плевен.[147] Сред свидетелите на завещателния акт на Мустафа паша от м. март 1514 г., с който се основава комплекс от джамия, начално училище (мектеб) и имарет в Скопие, също присъствали мюдериси.[148] Участието на мюдериси в изготвянето на подобни актове вероятно не се е ограничавало единствено в гарантирането на законосъобразността на вакъфнамето. Тъй като те притежавали безспорни познания в областта на шериатското право, твърде възможно е също така те самите да са участвали в изготвянето на текста на вакфиетата със съвети и внушения, използвайки правните си познания, още повече, че визираните вакъфнамета са свързани с учредяването на учебни заведения.

Присъствието на мюдериси в документи от този род подвържда
ва и общественото значение на тези лица. Високата им образованост, подкрепена с евентуална морална чистота, им осигурявали несъмнен авторитет сред мюсюлманската общност. Това, разбира се, едва ли се отнасяло до всички мюдериси, тъй като, изглежда, част от тях съвсем не водели примерен живот, съобразен с нормите на шериата и догмите на исляма. Косвено потвърждение за това се съдържа във фетва на шейх-юл-исляма Ебусууд Ефенди (1490—1574 г.) от втората половина на XVI век, в която той отговаря на запитването какво следва да се направи с човек, който разпространява клеветата, че кадиите и мюдерисите прекомерно ядят и пият, вършейки по този начин дела, забранени от шериата.[149] Трудно може да се каже в каква степен подобно поведение било характерно за мюдерисите, но съществуването и на такива мюдериси, ко-

што давали лош пример на мюсюлманската общност, а и на своите ученици, е несъмнено.

Мюдерисите упражняват влияние върху общността не само с поведението си но и с естеството на своите възгледи. Част от тях споделят неортодоксални възгледи, свързани с ученията на различни мюсюлмански ордени и ги прокарват в медресетата, в които преподават, често създадени специално за тази цел. Евлия Челеби споменава в своя пътепис от средата на XVII век, че едно от трите медресета в Ямбол било на Шейх Мехмед ибн-Нокталджи, който построил медресето заедно с „джамията на суфиите" през 1481 г. Според пътеписеца преподаващите в това медресе „суфии са прочути". При Суфийската джамия имало и теке.[150] Шемседдин Ахмед Бей, внук на Гази Евренос бей, основал с вакъфнаме от декември 1498 г. комплекс от месджид, медресе, хамами, имарет, безистен и хан в Йенидже Вардар.[151] Медресето било построено, за да преподава там поканеният от Ахмед бей прочут в столицата накшибенди Шейх Абдуллах ел Иляхи (поч. 1491). Освен като преподавател в медресето шейх Иляхи работел и като личен възпитател на децата на Ахмед бей. Последният построил и теке за последователите на шейх Иляхи, който разпространил тук идеите на накшибендите. Докато бил в столицата Истанбул, където работел като мюдерис в медресето „Молла Зейрек", той основал разклонение на ордена на накшибендите в рамките на Османската империя. Орденът му продължил да съществува на Балканите чак до XX век.[152]

Отново Евлия Челеби споменава, че в Охрид имало медресе при текето на Сюлейман хан, както и „много медресета по обителите".[153]

Наличието на мюдериси, които изповядват възгледи, различни от т. нар. ортодоксален ислям, не е толкова необичайно, като се има предвид толерантното отношение на централните османски власти към дейността на различни регионални ордени. Още в процеса на завладяване на нови земи в Анадола и в Румелия султаните поощряват тези своеобразни колонизатори на нови земи и

пропагандатори на исляма, като им дават вакъфи и данъчни преференции.[154] Впрочем още първият османски мюдерис Давуд-и Кайсери, преподавал в основаното от султан Орхан Гази медресе в Изник през 1330 г., преди да дойде в държавата на османците, докато бил в иранския град Сава, попаднал под влиянието на суфията Кемалюддин Кашани, ученик на Садреддин Коневи.[155] Толерантното отношение към дервишките ордени от страна на османските владетели, изглежда, било следствие от практиката в Иконийския султанат на селджуците. Първото медресе в Коня било предназначено за основателя на ордена на мевлевите Джеляледдин Руми.[156] Медресето „Каратая" било предоставено от управителите на Коня на Таджеддин, сина на Ахмед Руфаи, основател на ордена на календерите, който пристигнал в града с тълпа дервиши.[157] Широко известен факт, свидетелстващ за своеобразната симбиоза между централната османска власт, която по принцип била защитник на сунитското течение в исляма, и неортодоксалните религиозни движения, е ролята на бекташийския орден като патрон и духовен водач на еничарския корпус.

Все пак болшинството от османските мюдериси се придържат към правоверния ислям, подготвят своите ученици в духа на ортодоксалната вяра и немалко от тях се изявяват и като автори на компилативни или оригинални съчинения за подпомагане на учебния процес в медресетата. Известен автор на такива съчинения бил Ташкьопрю-заде Ахмед Исамюддин Ефенди (поч. 1561 г.). Негово дело е биобиблиографският сборник, наречен „Шака'ик-и нюманийе", посветен на биографията и литературната дейност на представители на улемата от негово време. Същият мюдерис написал и съчинения по логика — „Шамсийа", и мюсюлманско богословие (илм-и келям) — „Мевзуат юл-улум" (Науката за задължителните правила).[158] Ташкьопрю-заде преподавал в редица румелийски медресета — в Димотика („Оруч паша"), Скопие („Исхак паша"), Од-

рин („Календархане", „Мустафа паша", „Баязид II") и Истанбул („Хаджъ Хасан-заде", „Сахн-ъ Семан") и преписи от неговите съчинения или коментари върху тях били разпространени в медресета и библиотеки в българските земи.[159] Друг известен румелийски мюдерис — Ибн-и Кемал Шемседдин Ахмед (поч. 1534 г.), преподавал в Скопие („Исхак паша"), Одрин („Ташлък", „Халеби", „Ючшерефели", „Баязид II") и Истанбул („Сахн-ъ Семан") и достигнал до постовете кадъаскер и шейхюл-ислям, написал около 300 творби на арабски, персийски и турски език.[160] Ибн-и Кемал (Кемал-пашазаде) е автор на съчинения по фъкх — „Ислах изах" (Подобрено пояснение)[161] и „Шерх-и фераиз" (Ръководство по разпределение на наследството).[162] Същият автор написал още съчинения по реторика, хадисите, тълкуване на корана,[163] които също имали голямо разпространение в Румелия. Мюдерисът Узунбали-заде Али Ефенди (поч. 1584 г.), преподавал в димотишките медресета „Абдул-Васи" и „Оруч паша" и в някои истанбулски медресета, написал редица съчинения, най-известното от които било „ел-Дюррю'л-манзум фи ахвали улема-и Рум" (Подредба и състояние на румелийската улема").[164] Кънальъ-заде Хасан Челеби (поч. 1603—4), мюдерис в Одрин, Бурса и Истанбул и кадия на няколко места, последното от които Стара Загора, съставил една от най-добрите сбирки от XVI век с кратки биографии на османски поети и откъси от техни творби, наречена „Тезкиретюш-шюерасъ" (Сторено и писано от поетите).[165]

Немалко мюдериси били и изявени поети. Мюдерисите Дурсун-заде Абдулбаки Ефенди (поч. 1606 г.), Хаяти Шемседдин Ахмед Ефенди от времето на Мехмед III, Мустафа Хазани Ефенди (поч. 1571 г.)[166], Хабил-заде Омер Ефенди (поч. 1680 г.)[167], които преподавали в румелийски медресета (в Димотика, Силиври, Галиполи, Чаталджа, Пловдив, Йенидже Вардар, Разград), пишели стихове на турски и персийски език, като използвали и литературни псевдоними.

Макар и не всички да са се изявили като талантливи автори на съчинения, вероятно някои мюдериси в Румелия са притежавали богати лични библиотеки, в които преобладавали съчинения, свързани с учебните дисциплини, застъпени в учебната програма на медресетата. Откъслечна информация в това отношение дават някои приписки по османотурски ръкописи. Така например двама мюдериси от Кюстендил, живели вероятно през XVII век — Шейх Мюдерис Ибрахим и Мустафа, последователно притежавали препис на съчинението по ханифитско право „Събиране на две морета и сливане на две реки" от ас-Саати.[168] Сред ръкописите от Самоковската вакъфска библиотека фигурира препис от турския превод на съчинението на арабския автор ал-Курдури ибн Мохамед (поч. 1423 г.), посветено на религиозните подвизи на Абу Ханифа, който бил притежание на мюдериса Муслихиддин (живял преди 1738—39 г.).[169]

Притежаването на лични книги, самите професионални занимания, свързани със словото и интелектуалното усъвършенстване, несъмнено оказват влияние и върху семейната среда на преподавателите и най-вече върху техните деца. Често мюдерисите сами ги обучавали и след това препоръчвали за ученици в медресе, където преподавал техен познат или близък приятел.[170] Често тези синове предпочитали да упражняват професията на бащите си, превръщайки я във фамилна. Така споменатият мюдерис Ташкьопрю-заде (поч. 1561 г.) получил първите си уроци от баща си, а после продължил да учи в медресето „Молла Хюсрев" в Бурса, където мюдерис бил неговият чичо Касъм Ефенди.[171] Синът на Ташкьопрю-заде — Кемаледдин Мехмед Ефенди, и внукът му — Кемал-ефенди-заде Ибрахим Ефенди също били мюдериси.[172] Синът на мюдериса от времето на Сюлейман Кануни Муглалъ Мустафа Челеби — Али Челеби, бил мюдерис в пловдивското медресе „Шахабеддин паша" през втората половина на XVI век.[173] Бащата на споменатия мюдерис в медресето „Ибрахим паша" в Разград Мехмед Челеби — Омер

Ефенди (поч. 1577 г.) също бил мюдерис (В Силиври, Истанбул, Буда).[174]

През XVII Век професията на мюдериса и изобщо професиите, свързани с улемата, остават относително затворени за представителите на останалите съсловия. Членове на улемата стават преди всичко синове на улеми и по-рядко синове на водачи на религиозни ордени — шейхове, на търговци и пр.[175] Понякога синове на еничари, на занаятчии също стават преподаватели в медресетата.[176] През първата половина на XVII век се увеличил броят на спахиите, които навлезли в средите на улемата.[177]

Своеобразната кастовост на групата на улемата се изразява и в това, че през XVII век повечето, които заемали поста на кадъаскер или шейх-юл-ислям, били второ и трето поколение членове на улемата.[178]

Към социалния портрет на османския мюдерис може да се прибави и това, че по принцип тази професия, както стана ясно от представените примери, се е упражнявала от мъже. Това е лесно обяснимо, като се има предвид средновековният характер на обществото и присъщото му социално неравноправие между двата пола. Има обаче някои факти, които представят жената в ролята на духовен водач и на светица — патрон на религиозни дервишки обители. С имена на жени са свързани предания за вършени от тях чудеса, символизиращи богоподобната им същност.[179] Що се отнася до професията за мюдериса интересно сведение е записано от руския тюрколог В. А. Гордлевский. Според османска легенда, разпространявана в анадолския град Ерзурум, там съществувало медресето „Хатунийе", където две учени мюсюлманки преподавали богословски науки. Според друг вариант лекции по богословие тук четяла самата дъщеря на селджукския султан.[180] Макар и с легендарен характер това сведение все пак навежда на мисълта, че в някои случаи, изглежда, в отдалечената провинция е можело да се срещнат жени-мюдериси. Не може обаче да се

твърди със сигурност дали това действително е било така, доколкото засега няма данни, на които можем да се доверим и опрем.

Така или иначе всички представени дотук данни, които формират социалния портрет на османския мюдерис в Румелия през XV—XVII век, разкриват високата образованост на османските мюдериси, техните енциклопедични познания в духа на близкоизточната научна традиция, което наред с техните обществени ангажименти ги утвърждава като авторитетни представители на улемата, ползващи се с уважение сред мюсюлманската общност. „В очите на народа те били почтени и достойни", свидетелства Кочибей Гюмюрджински през първата половина на XVII век, имайки обаче предвид състоянието на нещата в предните векове. Както той отбелязва, когато минел по улицата някой уважаван мюдерис, „то целият народ засвидетелстваше почитта си към него".[181] Израз на това уважение били определенията, които мюсюлманската общност дала на известните мюдериси Ибн-и Кемал, наречен „първия учител" (муаллим-и еввел), и Мехмед Ебусууд Ефенди, определен като „втория учител" (муаллим-и сани).[182] През втората половина на XVI век и през XVII век този авторитет на османския мюдерис пострадал в известна степен заради кариеризма, рушветчийството, надменното отношение към способностите на по-младите, липсата на колегиалност, които се ширели сред тях според рисалетата на Мустафа Али и на Кочибей Гюмюрджински[183], или пък заради проявите на чревоугодничество и пиянство, както е видно от споменатата фетва на Ебусууд Ефенди.

Но така или иначе със своите положителни и отрицателни черти османският мюдерис се вписвал в образа на тогавашната улема в османската държава, включително и в Румелия, за периода на късното средновековие.

БЕЛЕЖКИ

[1] *Градева, Р.* Кадийската институция на Балканите, XIV—XVII Век. С., 1988 (дисертация); *Градева, Р.* Налагането на кадийската институция на Балканите и мястото ѝ В провинциалната администрация (XIV—начало на XVI Век). — Балканистика, 1989, т. 3, с. 33—53.

[2] *Стайнова, М.* Османските библиотеки В българските земи XV—XIX Век. С., 1982.

[3]*Стайнова, М.* Ислам и исламская религиозная пропаганда В Болгарии. — В: Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М., 1986, с. 83—103.

[4] Atâi, Nevi-zade Ataullah b. Yahya. Hadikatü'l-hadayik fi tekmileti'ş-şakayik — данните са по: *Baltacı*, C. XV—XVI Asırlarda Osmanlı Medreseleri. Tarih. Teşkilât. Istanbul, 1976.

[5] *Uğur*, A. Ottoman Ulema in the Mid-17th Century (an analysis of the Vakâ' i' ül-Fużalā of Mehmed Şeyhy -ef.). Berlin, 1986.

[6] *Георгиева, Цв.* Еничарите В българските земи. С., 1987; *Рико, П.* Сегашното състояние на Османската империя и на Гръцката църкВа (XVII Век). С., 1988, 43—48; *Baltacı*, C. Op. cit., p. 18.

[7] *Uzunçarşılı, I. H.* Osmanlı Devletinin Ilmiye Teşkilâtı. Istanbul, 1984, p. 1.

[8] *Baltacı*, C. Op. cit., 15—16, 46—50.

[9] Ibidem, p. 6.

[10] Yeni Rehber Ansiklopedisi. V. 5. Istanbul, 1993, p. 222.

[11] Висши медресета при Мехмед II, така както са уточнени В неговото канунname, са осемте медресета от образователния комплекс „Сахн-ъ Семан", построени от същия султан, и медресето при джамията „Ая София" — Вж. Турски извори за историята на правото В българските земи, т. 1. С., 1961, с. 14; при султан Сюлейман I (1520—1566) най-Висши наред със „Сахн-ъ Семан" стават и четирите медресета от комплекса „Сюлейманийе", построен от него; при султан Селим II (1566—1574) най-Висше е медресето „Селимийе" В Одрин, а при султан Мурад III (1574—1595) — построеното от него медресе В Медина. Вж. *Baltacı*, C. Op. cit., p. 26.

[12] Ibidem; Uğur, A. Op. cit., XL—XLI.

[13] *Baltacı*, C. Op. cit., p. 47.

[14] *Uğur*, A. Op. cit., XXXIX—XL.

[15] *Baltacı*, C. Op. cit., p. 35.

[16] *Смирнов, В. Д.* Кучибей Гюмюрджинский и другие османские писатели XVII Века о причинахъ упадка Турции. СПб., 1873, с. 116.

[17]*Tietze, A.* Mustafa Ali's Counsel for Sultans of 1581. 1. Wien, 1979, p. 78.

[18] *Uğur*, A. Op. cit., p. XLIII.

[19] *Смирнов, В. Д.* Цит. съч., с. 116.

[20] *Repp, R.* The Mufti of Istanbul. A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy. Oxford, 1986, 54—55.

[21] *Uzunçarşılı, I. H.* Op. cit., p. 77; *Baltacı*, C. Op. cit., 29—30; *Altunsu, A.* Osmanlı Şeyhülislâmları. Ankara, 1972, p. 17.

[22] *Uzunçarşılı, I. H.* Op. cit., p. 77; *Baltacı*, C. Op. cit., 29—30.

[23] Ibidem, p. 29; *Uzunçarşılı, I. H.* Op. cit., p. 55.

[24] *Baltacı*, C. Op. cit., p. 26.

[25] Турски документи за историјата на македонскиот народ, т. 1. Серија прва (1607—1699 г.). Под ред. на М. Соколоски. Скопје, 1963, с. 46, 51, 85.

[26] Хасан Ефенди и Али Ефенди — по 40 акчета, Абдул Керим — 25 акчета.

[27] *Тодорова, М.* Подбрани извори за историята на балканските народи XV—XIX век. С., 1977, с. 59.

[28] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 413.

[29] *Ayverdi, E. H.* Avrupada Osmanlı Mimârı Eserleri. V. 3, b. 3. Yugoslavya. Istanbul, 1981, p. 186.

[30] Ibidem, 142—143.

[31] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 413.

[32] *Kiel, M.* Observations on the History of Northern Greece during the Ottoman Rule—The Turkish Monuments of Komotini and Serres. — Balkan Studies. V. 12, No 2. Thessaloniki, 1971, 415—462 (p. 432).

[33] *Baltacı, C.* Op. cit., 96—97.

[34] Турски документи за... с. 46, 85.

[35] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 201.

[36] Ibidem, p. 133.

[37] Турски извори за историята на... с. 14.

[38] Пак там; *Baltacı, C.* Op. cit., 350—351; *Uzunçarşılı, I. H.* Op. cit., p. 10.

[39] В монографията си „Мюфтията на Истанбул" Ричард Реп се спира на въпроса за автентичността на кануннамето на Мехмед II от 1470—1478 г. Той отбелязва, че по отношение на посочените там размери на учителските заплати не може да има съмнение в тяхната автентичност, доколкото те се потвърждават от редица данни в изворите. Известен анахронизъм има обаче според него по отношение на посочените в законника заплати на висшестоящите кадии в империята, които са отражение на по-късни исторически реалии. Вж. *Repp, R.* Op. cit., 33—35.

[40] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 490.

[41] Ibidem, p. 361.

[42] Ibidem, p. 509.

[43] Ibidem, p. 368.

[44] Ibidem.

[45] Ibidem, p. 481.

[46] Ibidem, 362—363.

[47] Ibidem, p. 204.

[48] Ibidem.

[49] Ibidem, p. 485.

[50] Ibidem, p. 443.

[51] Ibidem, p. 485.

[52] Ibidem, p. 27.

[53] *Uzunçarşılı, I. H.* Op. cit., p. 63.

[54] *Uğur, A.* Op. cit., p. XLVI

[55] Ibidem, 566—567.

[56] Ibidem, p. XLVI.

[57] *Uzunçarşılı, I. H.* Op. cit., p. 10.

[58] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 41.

[59] *Genç, N.* XVI Yüzyıl Sofya Mufassal Tahrir Defterinde Sofya Kazası. Eskişehir, 1988, p. 680.

[60] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 597

[61] *Uzunçarşılı, I. H.* Op. cit., p. 48.

[62] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 340.

[63] Ibidem, p. 26.
[64] *Гаджанов, Д. Г.* Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII век. — Периодическо списание, 70, св. 9—10, 1909, с. 699.
[65] *Ayverdi, E. H.* Op. cit., 186—187.
[66] Ibidem, 142—143.
[67] *Гасратян, М. А., Орешкова, С. Ф., Петросян, Ю. А.* Очерки истории Турции. М., 1983, 41—42.
[68] Турски извори за историята на... с. 96.
[69] Пак там, с. 147.
[70] Пак там, с. 159.
[71] *Inalcik, H.* Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire. 1600—1700. — In: *Inalcik, H.* Studies in Ottoman Social and Economic History. Variorum Reprints. London, 1985, p. 314, 318.
[72] Ibidem, 322—323.
[73] Борбата на улемата срещу поемането на данъчни задължения продължава и при султан Махмуд II (1808—1839). Вж. *Димитров, Стр.* Султан Махмуд II и краят на еничарите. С., 1993, 170—171; *Inalcik, H.* The Nature of Traditional Society. — In: *Inalcik, H.* The Ottoman Empire-Conquest, Organization and Economy (Collected Studies). London, 1978, 42—63.
[74] Турски документи за историјата на македонскиот народ, т. 3. Серија прва (1607—1699 г.). Под ред. на М. Соколоски. Скоnje, 1969, 41—42.
[75] *Ихчиев, Д.* Турските вакъфи в българското царство и документи върху тях. — Минало, кн. 3, 1909, 239—264.
[76] *Ayverdi, E. H.* Op. cit., p. 100.
[77] Вж. *Baltacı, C.* Op. cit., 35—43; *Uzunçarşılı I. H.* Op. cit., 20—26, 33.
[76] Ихчиев, Д. Цит. съч., с. 253.
[79] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 507.
[80] *Inalcik, H.* The Ottoman Empire. The Classical Age. 1300—1600. London, 1975, 177—178.
[81] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 507.
[82] *Inalcik,H.*, Op. cit., 177—178.
[83] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 44.
[84] За самоволно напускане на медресетата „Ючшерефели" били уволнени и мюдерисите Мехмед бей (м. септември 1594 г.) и Мухаррем Ефенди (м. октомври 1598 г.) Вж. *Baltacı, C.* Op. cit. p. 31 (n. 47); 455, 457.
[85] Ibidem, p. 541.
[86] Ibidem, p. 31.
[87] Ibidem, p. 485.
[88] Ibidem, p. 70 (n. 42c); *Refik, A.* Istanbul Hayatı (1495—1591) V. 1. Istanbul, 1988, p. 34.
[89] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 455.
[90] Ibidem, p. 457.
[91] Ibidem, p. 458.
[92] Ibidem, p. 541—542.
[93] Турски извори за историята на... с. 14.
[94] Пак там; *Repp, R.* Op. cit., 33—35.
[95] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 86.
[96] Ibidem, 524—525.
[97] *Uğur, A.* Op. cit., p. 82.
[98] Ibidem, p. 318—319.

[99] *Baltacı, C.* Op. cit., 503—504.
[100] Ibidem, p. 258.
[101] Ibidem.
[102] Ibidem, p. 156.
[103] Ibidem, p. 269.
[104] Турски документи за... т. 3, 41—42.
[105] Турски извори за историята на... с. 12.
[106] Пак там, с. 14.
[107] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 166; *Altinsu, A.* Op. cit., 17—18.
[108] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 169.
[109] *Uğur, A.* Op. cit., 214—215л
[110] *Гасратян, М. А., Орешкова, С. Ф., Петросян, Ю. А.* Цит. съч., с. 24
[111] Турски извори за историята на... с. 11.
[112] *Мейер, М.* О соотношении светской и духовной власти в османской политической системе в XVI—XVIII вв. — В: Ислам в истории народов Востока. М., 1981, с. 56.
[113] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 52.
[114] Altunsu, A. Op. cit.,
[115] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 168.
[116] *Мейер, М.* Цит. съч., с. 59; *Shaw, S.* History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Cambridge, 1976, p. 139.
[117] *Altunsu, A.* Op. cit., p. 31.
[118] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 172.
[119] Турски извори за историята на... с. 11.
[120] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 509.
[121] Ibidem, p. 528.
[122] *Uğur, A.* Op. cit., p. 1.
[123] Ibidem, p. LII.
[124] Ibidem, p. LIII.
[125] Ibidem, p. LIV.
[126] Ibidem, p. LV.
[127] Ibidem, p. LVI.
[128] Ibidem, 306—307.
[129] Ibidem, p. 315.
[130] *Repp, R.* Op. cit., p. 31.
[131] *Градева, Р.* Кадийската институция... с. 107.
[132] *Тютюнджиев, Ив., Мутафова, Кр.* История на българския народ през XV—XVII век в таблици, схеми, карти и тестове. В. Търново, 1994, с. 11.
[133] *Repp, R.* Op. cit., p. 31; *Baltacı, C.* Op. cit., p. 310.
[134] Ibidem, p. 310—311.
[135] *Тютюнджиев, Ив., Мутафова, Кр.* Цит. съч., с. 10.
[136] *Мейер, М.* Цит. съч., с. 60.
[137] Турски извори за историята на... с. 11.
[138] Пак там, с. 14.
[139] Пак там.
[140] Пак там, с. 11, 14, 17—18.
[141] Заплащането през изследвания период на имамите, мюезините и муаллимите в Румелия варира между 2 и 6 акчета дневно. Вж. *Ayverdi, E. H.* Op. cit., p. 100, 289, 258.
[142] *Repp, R.* Op. cit., p. 26; *Uğur, A.* Op. cit., p. LVII.

[143] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 133.
[144] *Uğur, A.* Op. cit., LVI—LVIII.
[145] Турски извори за българската история, т 6. С., 1977, с. 233, 246.
[146] Пак там, с. 234, 246, 247, 261.
[147] *Ихчиев, Д.* Цит. съч., с. 253.
[148] *Ayverdi, E. H.* Op. cit., p. 262.
[149] *Düzdağ, M. E.* Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları. Istanbul, 1983, p. 181
[150] *Евлия Челеби.* Пътепис (Превод от османотурски, състав. и ред. на Стр. Димитров). С., 1972, 80—81.
[151] *Kiel, M.* Yenice-i Vardar (Vardar Yenicesi–Giannitsa): A Forgotten Turkish Cultural Centre in Macedonia of the 15th and 16th Century. — In: *Kiel, M.* Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans: a Legacy in Stone. 1990, p. 329.
[152] *Ibidem*, 308—310.
[153] *Евлия Челеби.* Цит. съч., с. 256.
[154] *Barkan, E. L.* Osmanlı Imparatorluğunda Bir Iskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler. — Vakıflar Dergisi. V. 2. Ankara, 1942, 279—304.
[155] Yeni Rehber Ansiklopedisi. V. 5. Istanbul, 1993, p. 222.
[156] *Гордлевский, В. А.* Государство Сельджукидов Малой Азии. — В: Избранные сочинения, т. 1 (исторические работы). М., 1960, с. 105
[157] Пак там, с. 207.
[158] *Стайнова, М.*, Цит. съч., с. 44. *Baltacı, C.* Op. cit., p. 363.
[159] Вж. *Стайнова, М.* Цит. съч., 129—130.
[160] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 166; *Altunsu, A.* Op. cit., 19—20.
[161] *Стайнова, М.* Цит. съч., с. 49.
[162] Пак там, с. 46.
[163] *Altunsu, A.* Op. cit., p. 20.
[164] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 240.
[165] *Стайнова, М.* Цит. съч., 47—48; *Baltacı, C.* Op. cit., p. 525.
[166] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 201, 327, 553.
[167] *Uğur, A.*, Op. cit., 492—493.
[168] *Стайнова, М.* Цит. съч., 123—124 (Ор. 8).
[169] Пак там, с. 46 (Ор. 2683).
[170] *Uğur, A.* Op. cit., XXXVII—XXXVIII.
[171] *Baltacı, C.* Op.. cit., p. 362.
[172] *Uğur, A.* Op. cit., 195—196.
[173] *Baltacı, C.* Op. cit., p. 143.
[174] Ibidem, p. 258, 322—323.
[175] *Uğur, A.* Op. cit., LXVI—LXVII, 590.
[176] Например мюдерисът Солак-заде Халил Ефенди (поч. 1684 г.) бил син на истанбулски такеджия, а мюдерисът Кудси-заде Тезкереджиси Мехмед Ефенди (поч. 1686 г.) бил син на еничарин. Вж. *Uğur, A.* Op. cit., p. 538, 566.
[177] Ibidem, p. LXVIII.
[178] Ibidem, p. LXIX.
[179] Например патрони на текето „Къзана" в с. Момино, Търговищко, са майка и дъщеря светици.
[180] *Горлевский, В. А.* Османские сказания и легенды (серия третья). — В: Избранные сочинения. Т. 1 (исторические работы) М., 1960, 383—403 (с. 395).
[181] *Смирнов, В. Д.* Цит. съч., 116—117.
[182] *Altunsu, A.* Op. cit., p. 29.
[183] *Смирнов, В. Д.* Цит. съч., 115—119; *Tietze, A.* Op. cit., 75—77.

THE SOCIAL STATUS OF THE OTTOMAN MÜDERRIS IN RUMELI, 15TH — 16TH CENTURIES

Orlin Săbev

Summary

Unlike the kadi or the mufti institutions, the legal and social status and the social role of the Ottoman muderris in Rumeli have not been studied by Bulgarian scholars. The aim of the present study is to provide a wider notion of the importance of this social stratum of the Muslim community in Rumeli in the 15th — 16th centuries.

The only juridical document treating the legal status of the Ottoman muderris is the Kanunname of Sultan Mehmed the Conqueror (1451—1481) dating from 1470—1478. This legal codex contains the exact daily remuneration for teachers corresponding to the four-level hierarchy of the Ottoman medreses — 20 to 25 akces in the first class; 30 to 35 in the second, 40 to 45 in the third, and 50 akce in the fourth. The career of the professional muderris had to be in conformity with the system of gradual promotion from a lower to a higher-ranking medrese. This law, however, was not strictly applied in reality. A new superior class of medreses came into being in the 16th centuries where a muderris received 60 akce daily remuneration. On the other hand, the sons of Şeyh-ül-islams, kadıaskers, kadis of Istanbul and tutors of the heir to the throne were granted the right to begin their careers from the third level in the hierarchy. This hereditary privilege was introduced because it was these officials who had also the right to appoint teachers in the medreses.

The kadıasker of Rumeli appointed teachers in the medreses in Rumeli and saw to their activities together with the mütevelli of the vakıf supporting the medrese and the kadi in whose kaza it was established. In case of violation of

their obligations muderrises were dismissed by the kadıasker. Muderrises confronting higher Ottoman officials as well as those taking bribes from candidates for assistants or from assistants were also liable to punishment and removed from job.

The Kanunname of Mehmed II allowed muderrises to change their career for that in a kadi. Teachers often became muftis and combined the teaching posts with the position of a kadi or a mufti of a given place. According to the same codex muderrises in higher medreses could also become nişancıs or governors (vali) of a vilayet. Ambitious high-ranking muderrises could also acquire the position of a kadi with 500 akçes daily salary and even kadıaskers and şeyh-ül-islams.

Within the ulema muderrises ranked lower than kadis and muftis but higher than officers in mosques — imams, hathibs and muezzins. This hierarchy had financial implications as well. Apart from the daily salary muderrises also received some food, goods and even arable land. Some of them were owners of ciftliks. Muderrises were a tax exempt group.

According to the Kanunname of Sultan Süleyman Kanuni (1520—1566) they did not pay a tax on the estate — resm-i benak, neither a tax on their marital status — resm-i mücerred.

The legal status of muderrises, the tax concessions they received, their good financial position and their competences as teachers secured them a high social position within the Muslim community. They were invited as witnesses to legalisations of vakıfnames and to transactions and other contracts concluded in the Sheriat court. All this describes the Ottoman muderrises in Rumeli in the first two centuries of Ottoman rule as persons with a typical for the time eniyclopaedic erudition enjoying high respect by local Muslim communities.

ДЕРВИШКИТЕ БРАТСТВА НА БАЛКАНИТЕ С НАРОЧЕН ПОГЛЕД КЪМ БЪЛГАРИЯ

(Някои бележки относно изследването им)

Натали Клейер

Още от най-ранните времена в исляма съществували мистични (или суфийски) течения, които породили от XII—XIII в. насетне множество *тарикати* — буквално 'пътища', т. е. пътища към Бога. Тези пътища били следвани от ученици под ръководството на духовни наставници (шейхове), самите те — посветени от други учители. Всеки *тарикат* се определя като такъв чрез посветителната верига (*силсиле*) от сменящи се един след друг наставници. Към XV—XVI в. кръговете от последователи, обединени около шейховете, започнали да проявяват склонност към „втвърдяване" под формата на „братства"[1] със свои правила, определящи не само реда за постъпване и напредване по пътя на новите членове, но и организацията на групата, взаимоотношенията между членовете ѝ и т. н.

Тези пътища или мистически братства се разпространили из целия мюсюлмански свят. В Османската империя в частност с течение на времето се развили значителен брой от тях: едни — пренесени от Средна Азия или от арабския свят, други — зародили се тук по различно време. Балканските провинции не направили изключение: множество *тарикати* се нароили и тук от най-ранните времена на завоеванието (в някои случаи още при предхождащите го ранни заселвания на тюркски групи). Някои от тези *тарикати* още съществуват на полуострова, особено в западните му части.

Както и другаде тези братства играли важна роля не само в религиозния живот на голям брой мюсюлмани в Европейския Югоизток, но и в социалната, политическата и дори в икономическата сфера. Следователно историята на балканските мюсюлмани не може да бъде схваната цялостно, без да се изследва разпространението и ролята на *тарикатите* в този район. Напредъкът в тези изследвания, начената по-последователно от неколцина специалисти преди двадесетина години, все още е сравнително малък. Занапред приносът на местните изследователи и изследователски екипи, чиито възможности за достъп до изворите, съхранявани тук, и за дълготрайни теренни проучвания са по-големи, ще бъде незаменим за разширяване на познанията ни в тази област.

Основната цел на следващите редове е да се дадат някои опорни точки, които да подпомогнат онези, които биха се заели с такова изследване. Най-напред ще бъде направено кратко описание на братствата, нароили се в Европейския Югоизток, с особено внимание към българските земи. По-подробно ще бъде разгледана мрежовидната структура на тези братства. Накрая ще бъдат представени различните видове извори, които биха могли да осветлят тяхното минало.

1. МЮСЮЛМАНСКИТЕ МИСТИЧЕСКИ БРАТСТВА НА БАЛКАНИТЕ

Различни братства се нароили на Балканския полуостров, и по-общо — на територията на Югоизточна Европа през османския период. Те могат да бъдат разделени в три групи в зависимост от големината им[2]: група на „големите братства“ (Халветия и Бекташия или братствата на халветиите и на бекташите); група на братствата със средна големина, които обаче могат да бъдат преобладаващи в отделни области (Кадирия,

Рифаия, Накшбандия, Садия, Мевлевия, Джелветия и Меламия); и накрая групата на „малките братства“ (Шазилия и Тиджания).

Халветия, основано в Кавказ през първата половина на XV в., дало начало на множество клонове със свои независими мрежи, някои от които (Сюнбюлия, Джемалия, Синания, Шемсия-Сивасия, Гюлшения, Ушшакия, Шабания, Мисрия, Хайатия, Рамазания, Джеррахия) избуяли в Европейския Югоизток в различни периоди след края на XV в. Разпространението на халветийските мрежи[3] станало значимо още от XVI в. и засегнало повечето балкански градове поради тесните връзки, поддържани от някои техни членове с представители на държавната власт. Халветийските шейхове подпомагали властите в борбата им срещу „неверниците“, участвайки във военните кампании и срещу еретиците, изобличавайки техните машинации. В замяна високопоставени лица строяли текета, чието ръководство било поверявано на халветийски шейхове. Конкретно в българските земи голям център на разпространение на братството станала София, когато шейх Бали ефенди (починал през 1553 г.) се установил тук. Дейността на този голям учител била продължена от един от неговите ученици, родом от Филибе (Пловдив), Муслихуддин Нуреддинзаде (починал през 1574 г.), който от Истанбул, където му било поверено ръководството на едно теке, допринесъл за още по-голямото разширяване на една от най-значителните балкански мрежи на Халветия по онова време. Също през XVI и XVII в. в българските земи се нароили и други халветийски мрежи: на Сюнбюлия, на Шемсия-Сивасия, на Гюлшения, на Ушшакия и на Шабания, проникнали по-специално в градовете Татар Пазарджик (Пазарджик), Самоков, Видин, София, Варна, Неврокоп (Гоце Делчев), Пловдив, Ямбол, Добрич, Силистра и Правади (Провадия). През XVIII и XIX в. се развили нови халветийски мрежи в българските земи, а именно — на Шабания (в Търново и Неврокоп), на Джеррахия (в Ямбол и Шумен)

и най-вече мрежата на Рамазания. Последната започнала да се развива от Лофча (Ловеч), Самоков и Кюстендил към Допниче (Дупница), Джума (Благоевград), Неврокоп, Загра (Стара Загора), Филибе, Видин и др., достигайки и селища, разположени днес на територията на Република Македония, и другаде[4].

Второто голямо братство на Балканите е това на бекташите или *Бекташия*, чието разпространение в Европейския Югоизток, връзки с йеничерите и едновременно хетеродоксното им и синкретично учение са сравнително добре познати. На днешната българска територия проникването на групи, представящи се за последователи на Хаджи Бекташ, светец-епоним на братството, е много рано[5]. Все още предстои проучването на тяхното, както изглежда, значително разпространение предимно в източните дялове на българските земи. В един първи опит да събере данните за култовите места на бекташите Бернар Лори изброява текетата Демир баба край Исперих; Хюсеин баба, между Разград и Исперих; Али баба, източно от Русе; Муса баба, източно от Разград; Козлуджа теке, северно от Шумен; текетата Акязълъ баба, край Балчик; при Калиакра, източно от Каварна; едно теке в околностите на Грудово (Средец), Бургаско; текетата Осман баба, край Хасково; Али баба, също в околностите на Хасково; Назър баба, в с. Богомил, Хасковско; Кадемли баба Султан, край Нова Загора; Хусам деде, в Дупница[6]. Този списък, както подчертава Б. Лори, далеч не е пълен[7]. Освен това в българските земи изучаването на бекташите — членове на мистическо братство с инициационен характер — трябва да бъде провеждано успоредно с това на алианите, членове на религиозна общност, споделяща с бекташите някои вярвания и практики, почитащи същите светилища, при все че представляват група от съвсем различно естество. Днес алианските общности са още живи в Източна България, докато бекташкото братство вече не съществува като такова.

* **

В категорията на „братствата със средна големина“, т. е. на тези *тарикати,* чиито мрежи не били толкова плътни, колкото ония на предходните два, трябва да включим *Кадирия,* разпространила се в целия Европейски Югоизток от началото на XVII в. насетне[8]. Този *тарикат* все още имал привърженици преди малко повече от десет години в Черник, в околностите на Исперих[9]. Друго братство „със средна големина“, *Рифаия,* било представено във всички краища на Балканския полуостров и в българските земи, по-специално в София и Кюстендил[10]. *Накшбандия,* с дълготрайно присъствие на Балканите, укрепила своите мрежи тук през XVIII и XIX в., когато нейните клонове Муджадидия и Халидия се развили в сърцето на Османската империя, играейки първостепенна политическа роля в нея[11]. В българските земи, изглежда, Кюстендил е бил голям център на Накшбандия, особено във времето на Сюлейман Кюстендилли Шейхи (починал около 1820 г.), чието съчинение „Бахр юл-велайе“ е първостепенен извор за историята на този *тарикат* в областта[12]. Освен това трябва да се отбележи, че братството е действало в България до неотдавна: в Южна Добруджа, в градовете Исперих и Тутракан, както и в селата Професор Иширково, Руйно и Рахман Ашиклар[13]. *Садия* също трябва да бъде включено сред „братствата със средна големина“, създадено недалеч от Дамаск, в Сирия, то се разпространило в Анатолия и на Балканите едва от XVII в. насетне. На полуострова то се нароило главно в западните му части: в Косово, Македония и Албания, тръгвайки от Дяковица. Но в османската епоха то имало и няколко дейни центъра в гръцките и българските земи като Кюстендил и Русчук (Русе)[14] например. *Мевлевия,* „елитарно“ и градско братство, разполагало с двадесетина духовни заведения в целия Европейски Югоизток, от които едно в българските земи, в Пловдив[15]. *Джелветия,* едно чисто османско братство, било основано в края на XVI в. от Азиз Махмуд Хюдайи, който сам

прекарал известно време в Ески Загра (Стара Загора), писал доклади до висшите османски власти за интригите на къзълбашите и имал няколцина *халифе* (ученици, станали шейхове) в Ямбол, Пловдив, Провадия и Силистра[16]. Последното братство от тази категория е *Меламия* (или Меламия-Нурия), основано в Македония през втората половина на XIX в., чиято мрежа се разпростряла главно в тази област, както и в Косово, изглежда, без да достигне земите в днешните български граници[17].

* * *

Накрая трябва да отбележим присъствието — сравнително слабо — на Балканите на две големи братства, произхождащи от арабския свят: *Шазилия,* което се установило в Истанбул през 1876 г. благодарение на връзките на един шейх от това братство — Мохамед Зафир Мадани, със султан Абдулхамид и което се нароило през XIX в. и в Румелия, в Русе[18], и в Тутракан на Дунав, както и в Дяковица в Косово[19]; и *Тиджания,* братство основано в Магреба към края на XVIII в., появило се към 1900 г. в северозападната част на албанските земи[20].

* * *

Разбира се, нахвърляната картина на югоизточно-европейските братства не отчита промените, настъпили с течение на времето. В действителност трябва да се различават поне четири големи периода, в които забележимо са се променяли политическите и социалните условия, при които се развивали мюсюлманските общности на Балканите и в частност различните *тарикати.* В османската епоха могат да се обособят следните периоди: началото на османското завоевание на Балканите, обхващащ XIV—XV в.; „златният век“ на империята-победителка, от началото на XVI в. до края на XVII в.; и накрая периодът, в който империята е в отбрана и се опитва да засили мюсюлманския елемент в земите, останали под неин контрол

— от края на XVII в. до края на османската епоха. Що се отнася до постосманската епоха, довела до съвсем ново положение (често твърде неблагоприятно) за балканските мюсюлмани, тя трябва да бъде периодизирана в зависимост от историята на всяка отделна страна.

Освен това, дори да бе обрисувана в детайли, картината не би била по-малко непълна поради белите петна, които остават и до днес (и навярно винаги ще остават) в знанията ни за проникването на братствата в миналото. Никога не бива да се забравя, че дейността на *тарикатите* понякога е отразена само в устното предание, често прекъсвано от превратностите на историята или отнасяно надалеч от местата, където се е зародило, при преселванията на част от мюсюлманското население в Турция. Съществуват все пак средства за откриване на някакви данни — устни или писмени — и за частично *възстановяване миналото на мрежите: било* пряко — чрез издирване следите на преселени шейхски или дервишки семейства, носители на преданието и понякога притежатели на документи[21]; било непряко — *отчитайки* една основна черта на структурата и функционирането на *тарикатите* — понятието „мрежа на братството".

2. МРЕЖИТЕ НА БРАТСТВАТА

С течение на времето духовните и инициационни връзки между шейховете били дублирани с връзки между духовните заведения на братствата, които образували един вид мрежа. Често се установявала даже йерархия всред главните центрове *(аситане)*, средища на тези мрежи, и *текетата*, които зависели по един или друг начин от тези центрове. Разширявайки се, някои братства оставали относително централизирани, като например Бекташия и Мевлевия; при други с течение на времето мрежите се разпадали и преобразували във вторични мрежи около местни *аситане*та. Наличието на такива връзки в миналото (а някъде и днес) между шейхове и между текета дава например възможност да се открият следите на

шейхове или на текета в българските земи: било в писмените паметници, произхождащи от средите на братствата, принадлежащи към една и съща първична или вторична мрежа, но извън българските граници; било в документи, отнасящи се до тях; било чрез лицата, носители на устни предания за тях. Така поради съхранената централизация на Джеррахия, клон на Халветия, съчинението, написано от последния шейх на нейното истанбулско *аситане* Ибрахим Фахреддин Шевки, озаглавено „Енвар-и Хазрет-и Нуреддин-и Джеррахи", съдържа сведения не само за джеррахийските текета в османската столица, но и по целите Балкани, сред които били и духовните заведения в Ямбол и Шумен[22]. Друг такъв пример е книгата на Садък Видждани, посветена на халветийското братство, където по повод шабаните от Сафранболу (в Анатолия) се споменава шабанийското теке в Неврокоп, чието основаване станало по подтика на един шейх от Сафранболу[23]. По подобен начин в компилацията, посветена на различни *тарикати* и съставена от Хюсеин Васаф в началото на нашия век, намираме множество пасажи, засягащи шейхове от българските земи като Юнус ефенди от Кюстендил, член на Рамазания, преселил се след руско-турската война в Щип, после в Солун и накрая в Истанбул, където Хюсеин Васаф се запознал с него[24].

* * *

Още един момент е важен за допълване картата на присъствието на някои братства. Става дума за съществуването на вторични мрежи в селските райони. Действително главно от XVIII в. насетне братствата се нароили повече из селата и мрежи от групи посветени и дори от малки духовни заведения се развили около текетата в някои балкански градове. Рядко това проникване в селата е писмено документирано. Необходимо е следователно да бъдат потърсени устни предания у селското население (останало на място или преселено) или у семействата на шейховете във въпросните градове.

Да вземем за пример областта Овче поле, разположена между Щип и Велес, в Източна Македония. Там е проведено етноложко проучване от Йован Ф. Трифуноски. Едно от заключенията за турците в тази област е, че мнозина от тях са принадлежали към различни братства (Кадирия, Халветия, Хайатия [клон на Халветия], Меламия, Бекташия и др.) и че „предците на дервишките семейства били основали в селата текета [разбирай „тюрбета", т. е. гробници], с един или два гроба или [още] повече..."[25]. Но тъй като не е специалист по проблема, Й. Ф. Трифуноски, чиято теренна работа иначе е забележителна, не отива по-далеч по въпроса за *тарикатите*, още повече, че по време на неговите проучвания (1956—1958 г.) голяма част от турското население вече се е преселило в Турция, отнасяйки със себе си повечето свидетелства за миналото. За да узнаем как са се образували в османската епоха мрежите на братствата, в частност халветийските, в тази селска зона, трябваше да се открият дервишите или техните наследници в Турция, на първо място шейховете от Щип и Велес или потомци на дервиши от селата в областта[26]. Благодарение на техните сведения стана възможно да се възстанови развитието на мрежите на братствата по следния начин.

От двата най-близки града, Велес/Кьопрюлю на запад и Щип на изток, в които впрочем живели повечето от поземлените собственици в областта и където се намирали пазарите, от средата на XVIII в. се нароили два нови халветийски клона в Овче поле. Наистина по това време били основани едно теке на Рамазания във Велес и едно теке на Хайатия в Щип. Те започнали да привличат вярващи не само сред жителите на градовете, в които се намирали, но постепенно и из околните села, където се били заселили турци. Участието на селяни било значително, щом духовни заведения на братствата били учредени и в самите села. В повечето случаи не се касае собствено за текета, а за *завиета*, т. е. духовни заведения по-малки от теке, понякога поместени дори в обикновени жи-

лища. Тези *завиета* били оглавявани от *векили* (наместници), наричани *деде* у хайатите, които ръководели общностите от дервиши в селата в отсъствие на шейховете. *Векилите* получавали властта си от шейховете във Велес и Щип. Веднъж или два пъти седмично (обикновено в четвъртък), вечер, след *яцъ намазъ*, те ръководели *зикра* (ритуала), в който вземали участие дервишите от селата. Когато идвал шейхът (от Велес — при халветите, от Щип — при хайатите), придружен от един или повече от своите дервиши, той оставал в селото няколко дни. Тогава дервишите се събирали, често по-многочислени от обикновено (някои при вестта за неговото посещение идвали даже от съседни села) и извършвали *зикр*. Няма съмнение, че, обратно, когато селяните ходели в града по свои работи, те се отбивали в текето, за да посетят своя шейх, да участват в *зикр*, а също че са могли, ако оставали по-дълго, да нощуват в текето. В края на османската епоха, през 1912 г., или около 150 години след основаването на текетата във Велес и Щип, в повече от половината села в Овче поле и околностите, населени изцяло или частично с турци, имало по едно *завие*, зависимо от халветийския център във Велес или от хайатийския в Щип, ако нямало и по две, свързани всяко с по едно от двете текета.

Случаят с областта Овче поле не е единствен. От XVIII в. насетне мрежите на братствата обхванали и селски зони, както може да се види в Косово и в някои области на днешна Албания. Следователно много е вероятно и в българските земи да са се развили вторични мрежи от някои градове в посока към околните села, дори и днес никакви следи да не потвърждават такова проникване.

3. ИЗУЧАВАНЕ НА МЮСЮЛМАНСКИТЕ МИСТИЧЕСКИ БРАТСТВА

Мюсюлманските мистически братства представляват обширно и богато изследователско поле. Различните страни — религиозни, социални, икономически, полити-

чески — на *тарикатите* действително правят възможни различни подходи към тях. Могат да бъдат изследвани учението, вярванията и обредните действия на всяко от братствата или на всяка от мрежите на братствата; музиката, танците и песните им; архитектурата на духовните им заведения; икономическото функциониране; политическата и социална роля на тези групи или на някои от членовете им. Специалисти от различни области — историци, етнолози, етномузиколози, архитекти, социолози, лекари и други — могат да бъдат полезни в тези проучвания.

Самите извори за *тарикатите* са изобщо твърде откъслечни, твърде разпръснати и твърде разнообразни. Налага се да се черпи информация от разнородни по произход и вид извори, които понякога дават само частици от сведения (името на някой шейх, указание за съществуването на някое теке и т. н.), но съпоставени един с друг, те позволяват да се възстанови късче по късче „мозайката“ на миналото на *тарикатите*. Тези извори са не само устни, но и писмени.

Сред писмените извори трябва да различаваме две категории: изворите, произхождащи от средите на братствата, и, от друга страна, историческите извори. Първите на свой ред се подразделят на две подгрупи: *менакиб-намет*а (или *вилает-намет*а) — био-агиографски съчинения, съдържащи житоописания на шейхове, както и разкази за техните повече или по-малко чудни деяния, и писания на самите шейхове от Европейския Югоизток. Историческите извори биват пет вида: общи биографични сборници, историописи, пътеписи, архивни документи и надгробни надписи.

Без съмнение *менакиб-намет*ата (или *вилает-намет*ата) заедно с общите биографични сборници, за които ще стане дума по-долу, са най-богатите извори. Разбира се, най-напред трябва да се извлече всичко от този вид съчинения, написани от балкански шейхове, подобни на „Бахр юл-велайе“ на накшбендийския шейх от Кюстендил Сюлейман Кюстендилли Шейхи. Но е необходимо да

бъдат преровени и сборниците, съставени от истанбулски шейхове (и в по-малка степен от други области на Османската империя). Те дават сведения за шейхове от балканските провинции, посетили столицата, за истанбулски шейхове, прекарали известно време из полуострова или за последователи на някои столични шейхове, изпратени в Европейския Югоизток да разпространяват своя *тарикат*.

Трябва да подчертаем, че *менакиб-наме*тата, както и повечето други извори дават сведения главно за шейховете, оставяйки в сянка масата от последователи на *тариката*, на която винаги ще бъде трудно да се даде изчерпателна характеристика. Освен това апологетичният им характер прави опасно използването им за исторически цели, ако не се подходи с нужната предпазливост. Все пак в повечето случаи не е трудно да се отделят правдоподобните данни (които впрочем понякога се потвърждават от други извори) от неправдоподобните.

Някои от видните шейхове на Балканите са оставили послания или съчинения (мистически трактати, коментари към религиозни текстове, кореспонденция), които представляват интерес при изучаване доктрините на отделните *тарикати*, но могат да имат и историческа стойност. Друг вид документ, подпомагащ много възстановяването мрежите на братствата, е *шеджере* (буквално „дърво") или *силсиле* (буквално „верига"), който ни дава духовното родословие на шейховете. Такива документи днес могат да се открият било в шейхските семейства, било в архивите[27]. Препоръчително е все пак да се използват критично, защото с течение на времето в тях може да са били внасяни поправки (някъде може да са били добавени във веригата един или повече шейхове, другаде, напротив, някой шейх е бил свързан направо с друг, прескачайки едно или повече звена от първоначалната верига). Освен това те твърде рядко съдържат дати. Данните от тях следователно трябва да бъдат съпоставяни с други видове документи.

* * *

Сред историческите извори най-важни са общите биографични съчинения, жанр въведен в Османската империя от Ташкьопрюзаде с неговата „Шакаик-и Номаниййе", където представените личности (улеми, шейхове, поети) са подредени по хронологически отрязъци (*табакат*), обикновено съответстващи на управлението на един султан. След като съчинението на Ташкьопрюзаде, съставено на арабски език, било преведено на османотурски и допълнено от Меджди, се наложила традицията на *зейл* (допълнения) продължаващи този енциклопедичен труд за следващите епохи. Така за XVI и XVII в. разполагаме с три общи биографични сборника, освен споменатите вече на Ташкьопрюзаде и Меджди; това са сборниците на Невизаде Атаи, на Шейхи и на Ушшакизаде. Макар и доста близки до *менакиб-наме*тата, що се отнася до животоописанията на шейховете, тези съчинения отбелязват само най-големите личности в Европейска Турция и оставят в сянка онези, чиято известност не надхвърляла пределите на една област. От Шейхи например научаваме, че след като напуснал Печ и по-късно Белград, поради настъплението на австрийските войски, шейхът на Ушшакия, Печеви Мустафа ефенди поучавал вярващите в Пловдив от 1688 до 1699 г., годината на неговата смърт[28].

В османската историопис историческият процес се движи от столицата на империята, и по-точно — от султанския сарай. Провинцията е само пространство, през което преминават войските на път към бойното поле, място, където някой висш сановник заема нова длъжност или място на неговото изгнание. Затова търсенето на сведения за присъствието и ролята на шейховете на Балканския полуостров в османската историография изглежда предварително обречено на неуспех. Но когато повествованието стигне до края на управлението на някой султан или до края на определен период, в съчиненията нерядко се

появяват животоописания, подобни на тези в общите биографични сборници, обикновено те са кратки, на улеми и шейхове, добили известност или починали през този период. От друга страна, дейността на големи шейхове в столицата или по време на войните, водени в Европа срещу неверниците, дава право на гражданство в историята на хора като Печеви, Кятиб Челеби, Селяники или Наима. За по-късните периоди разпръснати сведения се откриват и в някои местни истории като хрониката на Мула Мустафа Башески, отнасяща се до Босна[29], или като „Малката история на вилаета Манастир [Битоля]" на Мехмед Тевфик[30]. Затова възможно е съчинения, отнасящи се за българските земи, да съдържат някакви данни за присъствието на братствата там.

Пътеписите също могат да дадат изключително ценна информация, както известното „Сейахатнаме" (Книга на пътешествията) на Евлия Челеби (XVII в.). Този автор е отбелязвал по време на странстванията си наличието на дервишки духовни заведения във всички градове, в които се е отбивал. За съжаление той невинаги уточнява на кои *тарикати* принадлежали те; понякога посочва само броя на текетата. Впрочем Евлия Челеби бил близък до средите на братствата и краката му неведнъж го отвеждали при халветийски шейхове, на които смирено целувал ръка, както в Ужице (дн. в Сърбия) или в Силистра, на българска земя.

Архивните документи представляват важен извор за историята на братствата. Сведенията, които съдържат, са пръснати из множество архивни фондове, което предполага дълго и скучно ровене из документи и регистри. Без да изброяваме тук тези фондове, нека отбележим, че особено интересни за нас са тези, които се отнасят до благочестиво завещани имущества (*вакъф*), независимо дали са актове за основаване на теке или на комплекси, включващи теке, съградени от високопоставени лица (*вакфие*), или документи, свързани с управлението на *вакъфите*.

Накрая пак в числото на писмените паметници трябва да споменем и един малко по-особен извор: надгробните надписи. Те често отбелязват принадлежността към някое братство, потвърдена при шейховете и с характерната шапка, увенчаваща надгробния камък. Те могат да изяснят и някои моменти от живота на въпросните лица. Затова е много важно да се издирят тези надписи навсякъде, където са запазени, както in situ, така и в музеите и хранилищата.

***

Както се видя по-горе по повод изучаването на мрежите на братствата в Овче поле, устното предание оказва неоценима помощ за възстановяването на някои страни от историята на мюсюлманските мистически братства. Теренните проучвания сред членовете на все още съществуващите мрежи на братствата трябва да бъдат допълвани с проучвания сред изселените в Турция семейства. Макар че в случая с България преселването може да бъде и твърде отдавнашно, не е изключено някаква информация да се е предавала от поколение на поколение, нерядко и в средите на братствата в новата родина.

***

Многообразието на възможните подходи, както и разпиляността на изворите не бива все пак да отчайват ония, които биха пожелали да допринесат за напредъка на познанията в тази област, особено що се отнася до българските земи, за които те са твърде ограничени. Всеки принос — все едно дали става дума за монографично изследване, за изясняване на отделен въпрос или просто за кратка бележка — трябва да се разглежда като част от една голяма мозайка, която се попълва постепенно.

БЕЛЕЖКИ

[1] Предпочитаме термина „братство" пред „орден", и двата заети от християнската терминология, макар нито единият, нито другият да не покриват напълно същността на групите мюсюлмани, принадлежащи към един *тарикат*. Терминът „секта", зает също от християнския речник, трябва да се избягва. Той се прилага към групи „излезли от Църквата". Различните *тарикати* се намират „вътре в сунитския ислям", дори ако понякога са на границите му. (Съществуват още и шиитски мюсюлмански мистически братства, които са съвсем различни от тези в сунитския мюсюлмански свят.)

[2] Тук приемаме за показател броя на текетата. Очевидно е, че ако се вземе за показател броят на вярващите (което е практически невъзможно, тъй като само по изключение разполагаме с такива оценки), относителната големина на братствата би била, в някои случаи, различна. Предложеното групиране в три категории обаче не би се променило съществено.

[3] Под халветийски мрежи следва да се разбират мрежите на различните клонове, произлезли от Халветия. Впрочем, самоназовавайки се, членовете на някои от тях посочвали връзката си с братство-„майка". Така сюнбюлите могли да се именуват „халвети", „халвети-сюнбюли" или „сюнбюли".

[4] За Халветия на Балканите вж. *Clayer, N.* Mystiques, État et Société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours. Leiden, E. J. Brill, 1994.

[5] Вж. по този въпрос *Zarcone, T.* Nouvelles perspectives dans les recherches sur les Kızılbaş-alévis et les Bektachis de la Dobroudja, de Deli Orman et de la Thrace Orientale. — *Anatolia moderna/Yeni Anadolu,* IV. Derviches des Balkans, disparitions et renaissances. Istanbul-Paris, IFEA-Maisonneuve, 1992, 1—11, където са посочени и други изследвания. Ще отбележим специално споменаването в тази статия на култа към числото седем у алианите-бекташи от разклонението на Осман баба (вж. p. 7).

[6] Вж. *Lory, B.* Essai d'inventaire des lieux de culte bektachis en Bulgarie. — Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektachi. Réunis par A. Popovic et G. Veinstein. Istanbul, Isis, 1995, 393—400.

[7] Едно внимателно проучване на някои архивни фондове в Башбаканлък аршиви в Истанбул би позволило да се попълни тази карта на бекташийските духовни заведения в българските земи. Във фонда „Джевдет Евкаф" например се намират документи за *завието* на Шюджа деде в село Орхан Сагир край Русе (док. C. E. 20345), текето на Бурхан деде, разположено в района на Хезарград (Разград) (док. C. E. 6852) и т. н.

[8] Понастоящем Ал. Попович подготвя изследване за Кадирия на Балканите (в българските земи ще да е имало кадирийски средища в Ямбол, Акча Казанлък (Казанлък), Разград, Неврокоп и Хаскьой (Хасково).

[9] Вж. *De Jong, F.* Notes on Islamic Mystical Brotherhoods in Northeast Bulgaria. — *Der Islam,* 63/2, 1986, 303—308 (p. 308).

[10] Вж. *Popovic, A.* Les Derviches balkaniques I: La Rifâ iyya. — In: *Idem.* Les Derviches balkaniques hier et aujourd' *hui.* Istanbul, Isis, 1994, 125—211.

[11] В очакване на изследвания за Накшбандия на Балканите и най-вече в българските земи, вж. сборника *Gaborieau, M., Popovic, A.* et *Th. Zarcone* (eds). Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle. Istanbul, Isis-IFEA, 1990, с обширна библиография.

[12] За това съчинение вж. по-долу.

[13] *De Jong,* F. Notes... 306—308.

[14] За Садия на Балканите Ал. Попович подготвя изследване, което трябва да излезе скоро. Що се отнася конкретно до българските земи, за двете известни

досега средища на Садия, Вж. *Yılmaz, A.* Köstendilli Süleymân Şeyhi. Ankara, 1989; *Bursalı Mehmet Tahir.* Osmanlı müellifleri, t. I, p. 109 (относно шейх Юмер Зарифи от Русчук, починал в 1210/1795 г.), както и документ Cevdet Evkaf 11960, съхраняван в Башбаканлък Аршиви в Истанбул (за текето Кайгусуз Ибрахим баба).

[15] Вж. *Popovic, A.* Les *mevlevihâne* dans le Sud-Est européen. — In: *Idem.* Les Derviches balkaniques hier et aujourd'hui. 265—271; и конкретно за пловдивското *мевлевихане* B. Lory. Le *tekke mevlevi* de Plovdiv (Bulgarie). — *Lettre d'information* (La transmission du savoir dans le monde musulman périphérique), N 10, Paris, juin 1994, 121—133.

[16] *Yılmaz, K.* Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı. Istanbul, Erkam Yay., 1982,130—131.

[17] Освен това на полуострова Меламия имала последователи и в Албания, Босна и Херцеговина и в част от гръцка Македония; вж. *Popovic, A.* La troisième phase des Melamis dans les Balkans. — In: *Idem.* Les Derviches balkaniques hier et aujourd'hui, 273—300.

[18] Това теке ще да е било основано през 1836 г. (Вж. *De Jong, F.* Notes... 305—306; *Popovic,* A. Les Derviches balkaniques III: les Shâdhilis. — In: *Idem.* Les Derviches balkaniques hier et aujourd'hui, 241—257).

[19] Ibid.

[20] *Clayer, N.* L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912—1967). Berlin, Otto Harrasowitz, 1990, 176—177.

[21] Вж. по-долу.

[22] За джеррахийското теке в Ямбол Ибрахим Шевки (р. 245) съобщава, че то било основано от някой си шейх Мустафа (*халифе* на шейх Абдулазиз Зихни), който дълги години ръководил изпълнението на ритуала на братството до смъртта си през 1853 г. Ибрахим Шевки добавя, че видял учредителния акт (*вакфие*) на това теке у внука на шейх Мустафа, по онова време шейх на едно кадирийско теке в истанбулския квартал Фатих Нишанджи (Мехмед паша текеси). За текето в Шумен същият автор (р. 238) посочва, че то било основано също през XIX в. от шейх Мохамед Есад (или Есад баба), капитан в оставка от османската войска, завърнал се в родния си град.

[23] *Vicdani,* S. Tomar-i turuk-i aliyye', m. 3. Halvetiyye silsilesi. Istanbul, 1338—1341, p. 75.

[24] *Vassaf, H.* Sefine-i evliya. Yazma Bagislar, N 2305—2309, Süleymaniye Kütüphanesi (Istanbul) (за Юнус ефенди вж. t. 5, p. 21 и сл.).

[25] *Trifunoski, J. F.* Ovčepolska kotlina. — *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena,* 42, Zagreb, 585—761 (срв. р. 640). (Цитираният текст е преведен от френски език — б. пр.)

[26] Вж. *Clayer, N.* Mystiques... p. 226 ss.

[27] Така например в Архива в Скопие се намират *шеджерета,* удостоверения за посвещение на различни шейхове. Сред тези документи ще отбележим запазеното *шеджере* на шейх Мустафа Бедреддин от Кюстендил, препис от което се пази от няколко години в Башбаканлък Аршиви в Истанбул (МА ICZ 2/13).

[28] *Şeyhi,* t. II, p. 201.

[29] *Mula Mustafa Ševki Bušeski.* Ljetopis (1746—1804). (Превод от турски, бележки и коментар Mehmed Mujezinović), Sarajevo, Veselin Masleša, 1968.

[30] *Mehmed Tevfik.* Manastir vilayeti tarihçesi. Manastir, 1910—11.

Превод: Б. Алексиев

LES CONFRÉRIES DE DERVICHES DANS LES BALKANS ET PARTICULIÈREMENT EN BULGARIE (QUELQUES CONSIDÉRATIONS CONCERNANT LEUR ÉTUDE)

Nathalie Clayer

Résumé

Le but de cet article est de donner quelques éléments pouvant faciliter la tâche de ceux qui, en Bulgarie, voudraient se lancer dans l'étude des confréries mystiques musulmanes.
Un rapide tableau des confréries ayant essaimé dans le Sud-Est européen est d'abord dressé accompagné de quelques indications particulières concernant les territoires bulgares. Il faut distinguer d'abord un premier groupe de confréries: celui des deux "grandes confréries" balkaniques, de loin les plus répandues dans ces régions, à savoir: la Halvetiyye (en réalité subdivisée en plusieurs branches formant des réseaux indépendants, comme la Sünbüliyye, la Djemaliyye, la Sinaniyye, la Shemsiyye-Sivasiyye, la Gülsheniyye, la Ushshakiyye, la Sha'baniyye, la Misriyye, la Hayatiyye, la Ramazaniyye, la Djerrahiyye), et la Bektachiyye, dont l'étude doit être menée parallèlement à celle de la communauté alévie du fait de croyances et de pratiques communes. Il faut ensuite considérer les confréries "d'importance moyenne", c'est-à-dire celles dont les réseaux furent moins denses dans les Balkans que ceux des confréries précédentes. Dans cette catégorie figurent la Kadiriyye, la Rifa'iyye, la Naqshbandiyye, la Sa'diyye, la Mevleviyye, la Djelvetiyye et la Melamiyye. Enfin, deux autres confréries, la Shaziliyye et la Tidjaniyye, n'essaimèrent que très peu par rapport aux précédentes.

Dans une seconde partie, on insiste sur la structure en réseau de ces confréries, due aus liens "hiérarchiques" existant entre cheikhs, et par conséquent entre établissements confrériques. Cette notion est en effet très importante pour la

recherche de la documentation, de même que pour la reconstitution des réseaux et sous-réseaux régionaux. Pour les sous-réseaux en zone rurale, dont il est parfois difficile de retrouver les traces, l'exemple de la région d'Ovče Polje (en Macédoine) est présenté.

Enfin, dans une dernière partie, différents types de sources pouvant éclairer l'histoire des confréries sont passés en revue: les source écrites, qui se subdivisent en plusieurs catégories émanant ou non des milieux confrériques, mais aussi la tradition orale, vecteur extrêmement important du passé de ces groupes ayant joué un rôle religieux, social, économique, voire politique au sein des communautés musulmanes balkaniques.

LES CONFRÉRIES DE DERVICHES DANS LES BALKANS ET PARTICULIÈREMENT EN BULGARIE (QUELQUES CONSIDÉRATIONS CONCERNANT LEUR ÉTUDE)

Nathalie Clayer

Résumé

Le but de cet article est de donner quelques éléments pouvant faciliter la tâche de ceux qui, en Bulgarie, voudraient se lancer dans l'étude des confréries mystiques musulmanes.
Un rapide tableau des confréries ayant essaimé dans le Sud-Est européen est d'abord dressé accompagné de quelques indications particulières concernant les territoires bulgares. Il faut distinguer d'abord un premier groupe de confréries: celui des deux "grandes confréries" balkaniques, de loin les plus répandues dans ces régions, à savoir: la Halvetiyye (en réalité subdivisée en plusieurs branches formant des réseaux indépendants, comme la Sünbüliyye, la Djemaliyye, la Sinaniyye, la Shemsiyye-Sivasiyye, la Gülsheniyye, la Ushshakiyye, la Sha'baniyye, la Misriyye, la Hayatiyye, la Ramazaniyye, la Djerrahiyye), et la Bektachiyye, dont l'étude doit être menée parallèlement à celle de la communauté alévie du fait de croyances et de pratiques communes. Il faut ensuite considérer les confréries "d'importance moyenne", c'est-à-dire celles dont les réseaux furent moins denses dans les Balkans que ceux des confréries précédentes. Dans cette catégorie figurent la Kadiriyye, la Rifa'iyye, la Naqshbandiyye, la Sa'diyye, la Mevleviyye, la Djelvetiyye et la Melamiyye. Enfin, deux autres confréries, la Shaziliyye et la Tidjaniyye, n'essaimèrent que très peu par rapport aux précédentes.

Dans une seconde partie, on insiste sur la structure en réseau de ces confréries, due aux liens "hiérarchiques" existant entre cheikhs, et par conséquent entre établissements confrériques. Cette notion est en effet très importante pour la

recherche de la documentation, de même que pour la reconstitution des réseaux et sous-réseaux régionaux. Pour les sous-réseaux en zone rurale, dont il est parfois difficile de retrouver les traces, l'exemple de la région d'Ovče Polje (en Macédoine) est présenté.

Enfin, dans une dernière partie, différents types de sources pouvant éclairer l'histoire des confréries sont passés en revue: les source écrites, qui se subdivisent en plusieurs catégories émanant ou non des milieux confrériques, mais aussi la tradition orale, vecteur extrêmement important du passé de ces groupes ayant joué un rôle religieux, social, économique, voire politique au sein des communautés musulmanes balkaniques.

КУЛТУРНИ ПРОЯВИ НА МЮСЮЛМАНСКИТЕ ОБЩНОСТИ НА БАЛКАНИТЕ

Александър Попович

I. МЕДРЕСЕТАТА НА БАЛКАНИТЕ: ОТ ПЪРВИТЕ НОВОВЪВЕДЕНИЯ В СРЕДАТА НА XIX В. ДО НАШИ ДНИ

ВЪВЕДЕНИЕ

За разлика от други области на мюсюлманския свят на Балканите от средата на XIX в. насетне в *медресетата* и в цялата съвкупност от мюсюлмански религиозни учебни заведения се наблюдава появата на два типа обновление. От една страна — обновление, което произхожда от средищата на мюсюлманския свят (в случая от Османската империя като следствие от насочените към модернизация реформи, предприети от Истанбул, които трябвало да бъдат приложени и в провинциите); и, от друга — обновление, наложено от тържествуващото немюсюлманско обкръжение чрез реформите, въведени от властите в „нечестивите“ държави, създадени или възстановени в тези земи след края на османското владичество.

Както ще се види по-нататък, освен за някои области на бивша Югославия досега малко научни публикации са посветени на първия тип обновление. А става дума за тема, по която би било лесно да се работи в близките години благодарение на съществуващата изворова база (архивни документи и османски периодичен печат). Въп-

реки това още сега може да се твърди, че чрез тези произхождащи от Портата реформи се целяло преди всичко премахване на частните *медресета*, където цялото преподаване, съгласно вековната „методика", било възложено на едно-единствено лице и били използвани неподходящи и безнадеждно остарели „учебници".

Много повече се знае за втория тип обновление, което срещало, разбира се, повече трудности по пътя на налагането си заради недоверието и неприязънта на мюсюлманското население към новите власти. Но и тук остават още много неща, които трябва да бъдат казани след изследване на документите в архивите и на мюсюлманския периодичен печат, спирайки се на няколко значителни труда, сред които на първо място трябва да отбележим трудовете на Хайрудин Чурич и на Яшар Реджепагич относно мюсюлманите в бивша Югославия[1].

Ще оставим настрана въпроса за началните и основни училища (т. е. *мектебите, рущдиетата* и др.) и ще разгледаме единствено развитието на положението в „средното" и евентуално „висшето" образование, т. е. *в медресетата* и различните по-висши мюсюлмански училища във всичките пет балкански страни, а именно във: Албания, България, Гърция, Румъния и бивша Югославия. Но преди да предприемем тази бърза обиколка, е уместно да направим две общовалидни забележки. Най-напред трябва да уточним, че броят на тези „водещи" учебни заведения бил изключително малък. На второ място следва да се отбележи явно несъразмерното разпределение на тези учебни заведения по страни, тъй като училищата от този тип на територията на бивша Югославия били повече отколкото във всички останали страни взети заедно.

Три главни причини обясняват това състояние на нещата: именно в Югославия живеело най-многобройното мюсюлманско население на Балканите; от друга страна, сравнително бързото пробуждане на мюсюлманите в Босна и Херцеговина по време на четиридесетте години австро-унгарска окупация (1878—1918 г.) във всички от-

ношения, включително и в културно; накрая, държавните власти в Кралство Югославия (1919—1941 г.) се заели да повишат образователното равнище на мюсюлманите (и особено на мюсюлманския елит) в източната част на страната, конкретно в бившата югославска Македония, а също и в цялата „Стара" или „Южна Сърбия".

(А) ПРЕДИ ВТОРАТА СВЕТОВНА ВОЙНА

Албания

Главно средище на религиозно образование за мюсюлманите в Албания в началото на XX в. изглежда ще да е било прочутото *медресе* в Берат, където обучението траело осем години и в което според Ж. Годар[2] преди балканските войни от 1912 г. се наброявали сто и двадесет ученици. Впоследствие това *медресе*, изглежда, се превърнало в педагогическа школа, в която се събрали напредналите студенти от цялата страна[3]. Това училище било закрито (както и другите *медресета* в страната) в неизвестна за мене година и заместено през 1931 г. от „Islямския институт в Тирана" или по-скоро „Голямото медресе" (Medreseja e naltë[4]), за което има доста данни благодарение на статията на Ж. Буске[5], посетил учебното заведение към 1935 г., както и от някои други източници[6]. Към 1935 г. учащите се в това учебно заведение наброявали около сто, но през 1936 г. броят им нараства до двеста и четиридесет.

Ще добавим, че към 1934 г. според С. А. Чемалович[7] бекташите в Албания ще да са разполагали с две семинарии, едната в Тирана, а втората в Корча.

България

Главното мюсюлманско учебно заведение в България[8] било голямото *медресе* в Шумен (Коларовград по време на комунистическото управление) (от 1950 до 1965 г. —

б. пр.), *Медресе-и нюввабе* (основано през 1922 г.), богословско училище, подготвящо религиозни кадри за страната. То имало три отдела: начален (четиригодишно обучение); среден (петгодишно обучение); и висш (тригодишно обучение). Там се преподавали турски и арабски език, религиозни науки и др. Образованието, получавано във висшия отдел, наподобявало, изглежда, това в университета ал-Азхар в Кайро. Така към 1927 г. преподавател по арабски език бил някои си шейх Зияеддин, ученик на Мохамед Абдух. Множество данни от първа ръка и голям брой снимки на това учебно заведение, макар и без истински анализ, могат да се намерят в една малка книжка, излязла в Истанбул през 1993 г. Тя ще бъде полезна за ония, които биха пожелали да работят по тази досега пренебрегвана тема, предимно с биографичните данни за директорите и преподавателите в това училище, както и с програмите на преподаваните там курсове[9].

Гърция

Разполагаме с твърде малко точни сведения за гръцките територии в този период. Към 1917 г. *медресето* в Кавала (където сред учащите се тогава имало и петнадесетина *софти* от различни български села в Родопите), изглежда, още запазвало някакво значение[10], докато свидетелството на С. А. Чемалович, датиращо от 1933 г., е скръбно: „Училищата са напълно остарели и методиката на преподаване е от преди сто години. Видях само едно училище в Комотина (Гюмюрджина — б. пр.), което прилича на гимназия..."[11]

Румъния

Множество частни *медресета* (ръководени от едно-единствено лице) ще да са продължили да функционират в Добруджа още известно време след анексирането ѝ от Румъния[12], но най-прочутото *медресе* (и дълго време единствено по рода си) в тази област било в Бабадаг,

основано през 1837 г. от султан Махмуд II на базата на вакъфа на Гази Али паша, датиращ от 1683 г. Затворено по време на войната от 1877—1878 г., възобновяването на дейността му била обявена с член 21 от прословутия Закон за устройство на Добруджа от 1880 г., но въпреки това останало затворено в течение на дванадесет години, т. е. до 1889 г. Поради изселването на мюсюлманите от Северна Добруджа това *медресе* било пренесено през 1901 г. в Меджидия, където действало (с прекъсвания) под името Seminarului musulman din Medgidia до 1962 или 1967 г. В тази семинария се създала цялата румънска мюсюлманска интелигенция.

Благодарение на една статия на Ал. Алеку[13], на разните „Годишници", издавани от семинарията, както и на един откъс от съчинение на М. Юлкюсал[14], разполагаме с много данни относно живота на и дейността на тази институция. Негов пръв директор по времето, когато това *медресе* било още в Бабадаг, бил имамът на джамията в града — Демирджан ефенди. Учениците изучавали сутрин (в помещенията на *медресето*) арабски език, *тафсир* (коментар на Корана) и *фараиз* (основи на мюсюлманското наследствено право), а след обяд се обучавали по общата програма на местното румънско училище. От 1901 г. насетне, т. е. след преместването на *медресето* в Меджидия, настъпили много промени и преобразования, както по отношение на учебната програма (арабски език, *тафсир* и *фараиз;* турски език, религиозно право, персийски език; но и румънски език, педагогика, гражданско право, математика, геометрия, физика, география, история на Румъния, естествени науки, ботаника, народна медицина, хигиена, краснопис, музика и т. н.), така и по отношение на преподавателския състав (който се състоял в един момент петнадесет души, от които осем румънци немюсюлмани). През 1935 г., след официалното посещение в Букурещ на турския министър Хамдуллах Супхи Танръйовер, в семинарията били направени някои преобразования по посока на „модернизация" по турски образец: премахнато било носенето на

фесове и употребата на арабската азбука, отпаднало изучаването на арабски език в полза на турския и т. н. Накрая ще отбележим, че дипломираните възпитаници на семинарията нямали право да се записват в букурещкия университет, но някои от тях продължавали учението си в Истанбул или Кайро (в ал-Азхар)[15].

Подобно учебно заведение било основано и в Силистра през 1920 г. (т. е. след като българският „четириъгълник" преминал под румънско управление) по частна инициатива на жителите мюсюлмани от областта. Неговото устройство и дейност ще да са били точно копие на семинарията в Меджидия, но за разлика от последната то било частно училище, издържано изцяло от местната мюсюлманска общност. Поради най-различни трудности то било затворено през 1936 или 1937 г.

Бивша Югославия

До Втората световна война в Югославия[16] отчетливо се очертавала дихотомията в състоянието на учебното дело при мюсюлманите в Босна и Херцеговина (под османска власт до 1878 г.), където по това време се наброявали между 43 и 50 *медресета* от „стария" тип, както и едно училище за подготовка на начални учители и състоянието на учебното дело при мюсюлманите в източните части на страната (Косово-Метохия и Македония, останали под османска власт до 1912 г.), където *медресетата* брояли 73, но често били на по-ниско равнище от онова на *медресетата* в Босна и Херцеговина.

Двата труда на Х. Чурич[17] съдържат множество сведения за цялата съвкупност от мюсюлмански учебни заведения в Босна и Херцеговина, преди и след австро-унгарската окупация: за *мектебите, рущдиетата* и *медресетата,* както и за „специализираните" училища като *сабах-мектеби, ислях-хане/дар уш-шафака, мектеби идадие* [школа за нисши военни чинове] и *дар ал муаллимин* [школа за начални учители], както и за равнището и системата на обучение в тях. След 1878 г. авст-

ро-унгарските власти реформирали организацията на общественото образование. Според новата система, *медресетата,* повече или по-малко „реформирани", служили за подготовка на религиозни служители от нисък ранг. Най-прочути били Куршунлия и Ханиках в Сараево[18], както и *медресето* Карагьоз бей в Мостар. Освен това през 1887 г. била създадена специална школа, предназначена да подготвя съдии за мюсюлманските съдилища и висши религиозни служители[19]; а по-късно, през 1892 г., и „педагогическа" школа за подготовка на начални учители[20]. През 1918 г., вече в Кралство Югославия, била открита и т. нар. „Шериатска гимназия" в Сараево, която била единствената мюсюлманска гимназия в Югославия, където учениците мюсюлмани могли да получат образование, сравнимо с онова, получавано в другите гимназии. През 1937 г. „Шериатската съдебна школа" била преобразувана във „Висша ислямска шериатско-богословска школа в Сараево" и получила статут на факултет. Нека припомним също, че към 1930 г. в тази област все още действали поне двадесетина *медресета* (между 16 и 18 според различните извори), но повечето от тях давали, според най-добрия тогавашен познавач на тези въпроси Хасан Ребац „твърде посредствено, старовремско и отживяло времето си образование"[21]. Ето защо през 1933 г. държавата направила опит да проведе някои реформи, а по-късно, през 1939 г., пристъпила към създаване на „реформирани" *медресета.* Четири учебни заведения от този тип били основани в Босна и Херцеговина (в Сараево, Тузла, Травник и Бихач). Те трябвало да дават общообразователна подготовка подобно на обикновените средни училища от по-нисък ранг. Сараевското *медресе* Гази Хюсрев бег останало изключение, в смисъл че продължило да дава средно образование на по-високо равнище. Ще добавим, че след 1878 г., след период на бездействие, на презрение и недоверие към всичко произхождащо от австро-унгарските власти[22], много мюсюлмански деца започнали да посещават светски училища и гимназии. Някои дори продължили обучението си

в чужбина (за да станат лекари, инженери и т. н.) — във Виена и Будапеща, ако не просто в Загреб. Други заминавали пак в чужбина, но с цел да продължат („традиционното") си учение в Истанбул, Кайро и Медина или, напротив, за да се запознаят със западния научен подход към исляма — във Виена (Шукрия Алагич, Фехим Байрактаревич и Сафвет бег Башагич) или в Будапеща (Шачир Сикирич) и да станат така първите местни „ориенталисти".

В източната част на страната (Косово-Метохия и Македония) положението видимо не било толкова добро, отчасти защото местните мюсюлмани не преживели пробуждане подобно на онова при едноверците им в Босна и Херцеговина преди 1918 г.; отчасти защото значителна част от тяхната интелигенция се изселила в Турция между 1912 и 1920 г. Две учебни заведения имали там особено значение: *медресето* Иса бег в Скопие[23] и главно „Голямото медресе „Крал Александър I" в Скопие" („Велика медреса краља Александра I-ог у Скопљу"), създадено през 1925 г. като еквивалент на сараевската „Висша школа" за източните области на страната. Това учебно заведение разполагало с един наистина изключителен преподавателски състав, тъй че без никакво съмнение това била най-добрата мюсюлманска образователна институция на Балканите преди Втората световна война[24]. Към 1930 г. там се преподавали следните предмети: „правилно четене на Корана (*Куран-и керим* с *теджвид),* кратък курс за практическите предписания на мюсюлманската религия (*илмихал*), мюсюлманското право (*фикх*), основи на мюсюлманското право (*усул-и фикх*), мюсюлманско наследствено право (*фараиз*), мюсюлманска догматика *(акаид),* преданията за Мохамед *(хадис),* тълкуване на Корана *(тафсир),* арабски език, стилистика, риторика и естетика *(белагат),* арабска етимология *(вад),* полемика [sic!] *(адаб),* персийски език, турски или албански език, сръбски език, френски или немски език, islямска история, обща и национална история, животът на Пророка Мохамед *(Сийер-и Неби),* логика *(мантик),* философия, математика, естествени науки,

география, космография, физика, химия, хигиена, физическо възпитание, рисуване и краснопис, устройство и институции на югославската държава, граждански и процесуален кодекс, наказателно-процесуален кодекс, мюсюлманска правна процедура при решаване на спорове, и организация на мюсюлманския култ..."[25]

* * *

Как може да се обобщи положението през този първи период?

За четири от петте страни, а именно за Албания, Гърция, България и Румъния, засега можем да проследим приблизително само нововъведенията, състоящи се в преустройството на *медресетата,* без всъщност да можем да регистрираме нововъведенията собствено в преподаването.

За сметка на това сме много по-добре осведомени за положението в югославските територии. Но при по-внимателно вглеждане се забелязва, че и там положението не е толкова ясно, колкото е прието да се мисли. Защото все още не сме изследвали както трябва нито използваните „учебници" (макар и понякога да знаем кои книги са влизали в „програмата"); нито съдържанието на самите „курсове", четени в тези учебни заведения. За момента следователно можем само да предполагаме какво ще да са представлявали, въз основа на публикациите на някои преподаватели — книги или статии в местния мюсюлмански периодичен печат. Те ни позволяват да си дадем сметка за равнището на знанията на авторите им, за четивата им, ползваната от тях литература, възгледите им за заобикалящите ги немюсюлмански общества и накрая степента на тяхната „модерност".

Тази „модерност", нека припомним, могла да произхожда от два полюса: или от „мюсюлманския" полюс, на първо място истанбулски (чрез реформите, вдъхновени от европейски образци), но и каирски (вследствие усилията и публикациите на Мохамед Абдух, Рашид Рида и по-

късно Джемаледдин ал-Афгани)[26]; или от „западния" полюс, посредством онези местни мюсюлмани (малобройни в нашия случай), които следвали във Виена, Будапеща, дори в... Алжир.

Един от основните проблеми на тези мюсюлмански учебни заведения бил несъмнено проблемът за учебните книги. В действителност учениците твърде рядко разполагали с учебници, пригодени за тяхното равнище на знания и целесъобразни от педагогическа гледна точка. Тъкмо обратното, използваните книги били обикновено много стари съчинения, написани на арабски, турски или персийски: езици, които повечето от учениците владеели слабо или даже никак. Следователно те заучавали повечето уроци наизуст, често без да ги разбират.

Друг проблем, от по-общ характер, бил този за тяхната насоченост. Задача на тези *медресета* била преди всичко подготовката на бъдещи религиозни служители, т. е. на *имами, кадии* и *мюфтии*. Получаваното образование нямало много общо с онова, което се придобивало от немюсюлманите в балканските страни в епохата на светските училища: гимназии, факултети и т. н. Логично следствие от това фактическо положение щяло да стане класическото оформяне на две категории *улема* през първата половина на XX в.: категорията на „традиционалистите", от една страна, и категорията на „модернистите", от друга, всяка от които на свой ред може да бъде разделена на две групи. Сред традиционалистите съществувала една група на „чистите и твърдите" (наричани още „тъпи", „непоправими" и т. под.), които продължавали да следват методите на преподаване, прилагани в някогашните османски *медресета*, и втора група, на онези, които се опитвали да се откъснат от старите методи, но сами нямали подготовката, която би им позволила да узнаят как техните дисциплини се преподавали извън собствения им кръг[27]. При модернистите пък в една група могат да бъдат обособени тези, които въпреки обучението си в модерни

учебни заведения в страната или в чужбина не успявали да се освободят от бремето на средата, от която произхождали[28], а в друга група — тези, които стигнали до пълно скъсване с мюсюлманската религиозна общност, от която произлизали и ставали граждани на съответната страна от мюсюлманско „потекло" (или „произход")[29].

Изследването на житейските и професионални пътища и творчеството на представителите на тези четири групи ще позволи да бъде установено точно действителното влияние на нововъведенията в обучението в *медресетата* преди Втората световна война.

(Б) ОТ ВТОРАТА СВЕТОВНА ВОЙНА ДО ПАДАНЕТО НА БЕРЛИНСКАТА СТЕНА ПРЕЗ 1989 Г.

Сведенията за състоянието на *медресетата* в балканските страни по време на Втората световна война и през „социалистическия" период са съвсем ограничени[30]. В Албания „Islямският институт" в Тирана продължил някак да функционира до неизвестна за нас дата, но не по-късно от „културната революция" през 1967 г. Така ще да е било и в България с голямото медресе в Шумен (Коларовград), което според някои сведения било закрито през 1952 г. В Гърция, където политическата обстановка след Втората световна война била съвсем друга, съдбата на двете *медресета,* за чието съществуване знаем (в село Ехинос (Шахин) в Родопите и в град Комотини в Западна Тракия), както и на двете „мюсюлмански гимназии" в Ксанти и Комотини била (и продължава да бъде) все тъй лоша, за което свидетелства и изследването на Жоел Далегр[31]. В Румъния положението на мюсюлманската семинария в Меджидия не било по-добро, преди да се стигне до затварянето ѝ през 1962 или 1967 г. Съвсем иначе стоели нещата в Югославия, където образователната система за подготовка на мюсюлмански религиозни кадри претърпяла множество промени по

време на Титовия режим. Непосредствено след вземането на властта от комунистите практически всички споменати по-горе мюсюлмански религиозни училища били закрити. Така „Висшата ислямска шериатско-богословска школа“ в Сараево била закрита окончателно през април 1946 г. едновременно с премахването на мюсюлманските съдилища. По-късно малко по малко благодарение на едно невероятно преобръщане на конюнктурата (от момента, в който комунистическото управление решило да опита чрез раболепни представители на собствената си мюсюлманска общност да заеме водещо място в движението на „необвързаните“, сред които преобладавали ислямските страни) се установила нова система, в случая твърде благоприятна за югославските мюсюлмани. При новото „разпределение на картите“ основна институция за подготовка на религиозни кадри станало отново прочутото *медресе* Гази Хюсрев бег в Сараево, но било открито и едно *медресе* (от по-нисък ранг) за албаноезични ученици в Прищина, наречено „Аладин медреса“, а по-късно, през 1984 г., в Скопие — третото *медресе* (също с по-нисък ранг), наречено „Медреса Иса бег“. Освен това през 1977 г. в Сараево бил създаден и Ислямски богословски факултет, а благодарение на стипендии, отпускани от различни арабски и мюсюлмански страни, хиляди югославски студенти мюсюлмани получили висше образование (в областта на богословието и понякога на „хуманитарните науки“) в университетите на Кайро (по-специално в ал-Азхар), в Багдад, в Кувейт (и изобщо в страните от Персийския залив), в Саудитска Арабия, в Либия и т. н. Този нов, абсолютно неочакван подем, който никой преди 1960 г. не би могъл да си представи, довел до появата на плеяда мюсюлмански *религиозни интелектуалци* на добро равнище (в сравнение с останалия балкански мюсюлмански свят и с мюсюлманския свят въобще), както и на неколцина на изключително високо равнище, сред които могат да бъдат посочени Енес Карич и Фикрет Карджич, а сред светските интелектуалци — Тарик Хаверич, и тримата от Сараево.

(В) СЛЕД ПАДАНЕТО НА БЕРЛИНСКАТА СТЕНА (1989—1994 г.)

Падането на комунистическите режими в Източна Европа доведе и до изчезването, или по-точно, до преобразуването на балканските „социалистически" режими, защото в повечето случаи пак същите хора управляват и днес, сменили само „етикета", под който се представят. Тези преобразования имаха все пак твърде съществено отражение върху мюсюлманското религиозно образование в четири от петте разглеждани страни. Ако в Гърция не настъпи действително значима промяна (което е лесно разбираемо), то това не е така в Албания и в България, както и в по-малка степен в Румъния, страни, в които се наблюдава дълбоко преустройство благодарение на помощта (небезкористна) на различни арабски и мюсюлмански страни, които се опитват да проникнат тук. Съвсем друго е, разбира се, положението в бивша Югославия и преди всичко в Босна и Херцеговина, арена на ожесточена гражданска (етническа и религиозна) война, чийто призрак тегне силно и над другите две области с многобройно мюсюлманско население, а именно Косово-Метохия и Македония, където местните *медресета* продължават да функционират, но за които не разполагаме с достатъчно точни сведения.

II. ПО ВЪПРОСА ЗА БАЛКАНСКИЯ МЮСЮЛМАНСКИ ПЕРИОДИЧЕН ПЕЧАТ: ОТ ПОЯВАТА МУ ДО 1918 г.

Когато става дума за балканския мюсюлмански периодичен печат, са наложителни някои предварителни обяснения, без които балканистите — неспециалисти по исляма, и ислямоведите небалканисти може би не биха разбрали нищо поради сложностите от различен характер, които изобилстват.

Ето накратко основните:

• Балканският мюсюлмански периодичен печат се появява в тези земи (нека припомним, че става дума за днешните територии на Албания, България, Гърция, Румъния и бивша Югославия) късно спрямо местния немюсюлмански печат, който вече съществувал, в някои случаи от много по-рано, и поради това имал своя ясно установена традиция: свои „обичаи" и свои мрежи, свои повече или по-малко определени и подчертани тенденции, свои поръчители (политически партии или влиятелни групировки), с една дума не само потенциални читатели, т. е. осигурени клиенти, но и източници за финансиране, собствени мрежи за разпространение и т. н.

• Мюсюлманският периодичен печат, напротив, се появява не само *ex nihilo,* но и при извънредно деликатни условия, тъй като: (а) мюсюлманите са почти навсякъде малцинствена общност, понякога силно малцинствена; (б) по това време мюсюлманското население на Балканите в голямата си част е неграмотно; и накрая (в) балканското мюсюлманско население често е разнородно и възниква въпросът, кой език и коя азбука да бъдат използвани: местният или турският; арабица, латиница или кирилица.

Два други факта също не бива да бъдат забравяни:

• Първо, че понятието „мюсюлмански периодичен печат" всъщност включва две твърде различни категории вестници и други периодични издания: от една страна, „обикновеният" религиозен печат, т. е. насочен главно (или даже единствено) към религиозните теми или и към образователни и културни проблеми, но със силна религиозна окраска; от друга страна, повече или по-малко „светският" или поне със „светски" тенденции мюсюлмански периодичен печат, което, разбира се, не значи открито атеистичен. В последния случай се касае не собствено за „балкански мюсюлмански периодичен печат", а по-скоро за „периодичен печат на балканските мюсюлмани".

• Второ, от само себе си се разбира, че някои интелектуалци мюсюлмани от тези земи понякога пишат и за местния немюсюлмански периодичен печат и че следователно техните статии няма да бъдат с едно и също съдържание или поне не в същата тоналност, в зависимост от мястото на публикуването им.

ОБЗОР НА ОБЩОТО СЪСТОЯНИЕ ПО ВРЕМЕ НА ПЪРВИЯ ПЕРИОД ОТ РАЗВИТИЕТО НА БАЛКАНСКИЯ МЮСЮЛМАНСКИ ПЕРИОДИЧЕН ПЕЧАТ

Началото. Първото мюсюлманско периодично издание в балканските земи е прочутият критски вестник *Вакайи-и Гиридие,* излизал в Ханя (от 1831 до 1834 г., на турски и гръцки език, с арабско и гръцко писмо, в четири страници, формат 28x42 см; от него са известни 120 броя). За истински предшественик на балканския мюсюлмански периодичен печат обаче е прието да се счита не по-малко прочутият вестник *Туна* („Дунав" — б. пр.) (излизал в Русчук [Русе — б. пр.] от 1865 до 1876 г., на турски и български език, с арабско и кирилско писмо, в четири страници голям формат; от него са известни 1172 броя).

Брой на периодичните издания, излизали в този период. При работата по моето изследване на балканския ислям[32] аз мислех, че общият брой на мюсюлманските вестници и други периодични издания, излизали на Балканите до 1985 г., се движи около триста, но се оказва, че съм бил далеч от истината, понеже днес са ни известни почти толкова заглавия, излизали само до 1919 г.! На пръв поглед впрочем би могло да се помисли, че този голям брой не означава кой знае какво поради факта, че много от тези листове не са просъществували дълго в сравнение с няколкото значителни вестника, от които разполагаме със стотици (понякога дори хиляди) броеве. Но истината е, че броят им може да означава много неща, ако се отчита, че появата на всяко ново заглавие

изразявала на дело или реална необходимост на мюсюлманското население в дадена област (от политически, религиозен, културен или друг характер), назряла в определен момент, или нова тенденция, която едва-що си е пробила път сред общността, или, напротив, някакъв частен случай и т. н.

Големите средища. Големите средища на балканския мюсюлмански периодичен печат по това време били преди всичко: Пловдив (около петдесет заглавия) и Солун (около тридесет заглавия); след тях са Сараево, София и Русчук; после идвали Варна, Констанца, разни градове на о-в Крит и др.; и накрая още няколко средища, сред които не трябва да пропускаме, главно за периода от 1908 до 1911 г., град Манастир (дн. Битоля).

Използвани езици. Тези периодични издания излизали или на турски, или на съответните местни езици (български, гръцки, сърбо-хърватски, румънски или албански). На турски: преди всичко в различни български градове, но също и в Крит, в Солун и в Манастир; що се отнася до местните езици, такъв бил използван предимно в Сараево. Все пак, повечето от тези вестници излизали поне на два езика (почти винаги на турски и на местния език), а понякога и на три и повече езика.

Характер. Видове. Поръчители. Повечето от тези периодични издания били в действителност политически вестници, осведомяващи мюсюлманите (понякога и немюсюлманите) от града, областта или от цялата страна за новостите в страната и чужбина. В тях, разбира се, се разисквали и религиозни, и други въпроси. Впрочем много от тях се самоопределяли едновременно като „политически, научен, литературен, философски и обществено-икономически вестник".

Основното разграничение, което следва да се направи, е между *официозните* издания, т. е. *вилаетските* (каквито били първите два вестника, посочени погоре) и „независимите" вестници, т. е. *неофициозните.* Първите очевидно били проправителствени и за-

това отразявали моментната политика на режима; докато вторите могли да бъдат и със същата тенденция, или, напротив — опозиционни на съответното правителство (т. е. антихамидски по нова време), или например да имат по-рязка позиция спрямо държавата, в която се издавали, да защищават интересите на една определена групировка, дори стремежите на някоя политическа партия и т. н.

Заедно с тези основни видове, съществували и *stricto sensu* религиозни периодични издания (сред които огромното множинство съставлявали, разбира се, islямските вестници и други периодични издания; но трябва да отбележим и съществуването в даден момент, специално в България, на няколко периодични издания, списвани на турски език с арабско писмо от протестантски мисионери); и „литературни, научни и философски" периодични издания с образователни и възпитателни цели, издания, насочени към семейството (т. е. женски и детски), без да пропускаме няколкото примера за хумористични, спортни и други вестници.

Поръчители на „независимия" периодичен печат (които много често били едновременно и собственици, издатели, управители, публицисти и т. н.) били или местни политически фигури, или интелектуалци (в повечето случаи се касае за учители), или пък разни групи с общи политически стремежи, професионални обединения, сдружения, клубове и т. н.

Някои допълнителни сведения. Периодичността на този печат била твърде разнообразна. В началото това били предимно седмичници, много от които впоследствие започнали да излизат два или три пъти седмично и дори всекидневно. Други пък излизали на по-големи интервали: два пъти месечно, веднъж месечно и т. н. По отношение на техниката на отпечатване ще отбележим, че в първите години се наброяват няколко литографски периодични издания (понякога на преносими машини, излизащи на различни места, следвайки последователните премествания на

техните собственици, какъвто е случаят с пловдивския вестник *Сада*, излизал от 31 декември 1897 г.), но повечето били печатани в истински и добре известни печатници. В този случай понякога възниквали трудности: при забрана на някой вестник от властите например, издаването му било подновявано, често не след дълго време, под друго име и евентуално в друг град. Нека припомним по този повод, че цензура съществувала в една или друга степен навсякъде, за което свидетелстват белите колони тук и там. Ще добавим още, че някои от тези периодични издания били илюстровани, в началото с рисунки и винетки, по-късно с фотографии. Форматът естествено бил много разнообразен, от In-16° до „голям формат" (45x30 см приблизително); понякога използвали и цветна хартия. Броят на страниците при вестниците достигал обикновено до две или четири, но имало, разбира се, и изключения; при списанията варирал между 8, 16 и 32, рядко повече. Тиражът рядко бил отбелязван, но общо за този период може да се каже, че един добър тираж бил около 1000 екземпляра, а изключително големите тиражи били в порядъка на 3000 екземпляра. Известни са естествено продажните цени за един брой, както и стойността на абонамента за тези периодични издания, които били поставяни почти винаги на видно място, както и цените за публикуване на обяви. Що се отнася до разпространението, трябва да подчертаем, че то, изглежда, е функционирало много добре, щом някои вестници (например сараевските) имали многобройни абонати доста далеч от местоиздаването им — например в Истанбул. Да припомним накрая, че трите главни причини за спирането на едно периодично издание през този период били: отпътуване на издателя, забрана на вестника от властите и финансови трудности (дължащи се на недостатъчния брой абонати и купувачи).

Основни сбирки. Една от големите трудности при изучаването на този периодичен печат е разпръсна-

тостта му. Основните сбирки се намират: в Истанбул (в библиотеките Хакки Тарик Ус, Ататюрк, Баязид и др.), в Анкара (преди всичко в Националната библиотека), в София (Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий"), в Пловдив (Народната библиотека „Иван Вазов"), в Сараево (Националната библиотека, библиотеката „Гази Хюсрев бег" и в библиотеката на Ориенталския институт — но нищо не се знае за настоящето състояние на тези многобройни фондове след избухването на гражданската война в Босна и Херцеговина), в Букурещ (библиотеката на Академията на науките) и в Тирана (Националната библиотека); освен това в по-малка степен в Белград (Националната библиотека) и в Загреб (Университетската библиотека), както и — съвсем спорадично — в няколко други европейски и турски библиотеки.

Основни изследвания за този печат. Има относително много на брой публикации, посветени на този печат, но винаги страна по страна, дори област по област. Общ поглед върху състоянието на изследванията и основната литература се съдържат в моята книга *L'Islam balkanique*, цитирана по-горе, а един по-общ преглед с няколко подробни анализа — в сборника, излязъл наскоро в Истанбул[33]. За албанския мюсюлмански печат виж каталога на Палок Дака[34]; за България виж Адем Рухи Карагьоз[35], каталога, издаден от Българската академия на науките[36], един анонимен труд, издаден преди десетина години в Истанбул от Исмаил Хакки Тевфик Окдай[37], и този на М. Тюркер Аджароглу[38]; за Гърция виж статията на Параскевас Конортас[39]; за Румъния виж моята статия в посочения по-горе сборник[40]; и за цялата територия на бивша Югославия виж многобройните публикации на непрежалимия Исмаил Ерен[41], който може да бъде считан за истински пионер в тази област.

ПОДГОТОВКА НА ОБЩО ИЗСЛЕДВАНЕ ЗА БАЛКАНСКИЯ МЮСЮЛМАНСКИ ПЕРИОДИЧЕН ПЕЧАТ ОТ ПОЯВАТА МУ ДО 1992 Г.

Анализирайки от двадесетина години в моя семинар в Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales в Париж всички налични сведения за тези периодични издания (с няколко подробни изследвания за онези от тях, които имах подръка)[42], започнах в сътрудничество с Натали Клейер подготовката за публикуване на първия том (за период от началото му до 1918 г.) от една тритомна поредица, обхващаща целия този печат от появата му до 1992 г., дата съответстваща приблизително на официалното (ако не действително) падане на комунистическите режими в Европейския Югоизток.

Всеки от тези три тома ще се състои от по три части: (а) хронология и анализ на съвкупността от вестници и други периодични издания, излизали в съответния период; (б) каталог, съдържащ хронологически и всякакви други сведения, с каквито разполагаме понастоящем, за всяко от въпросните заглавия, с възможно найпълно библиографско описание; (в) биографичен справочник на всички личности, играли някаква роля в историята на този периодичен печат.

Този първи том би трябвало да тръгне към печатницата през 1995—1996 г. Надяваме се, че той ще допринесе за повишаване на познанията ни за историята (политическа, социална, културна, на идеите и т. н.) на многочислените мюсюлмански общности на Балканите и ще се превърне в настолно помагало не само за историците, но и за специалисти от други области.

III. МЮСЮЛМАНСКИТЕ СДРУЖЕНИЯ В БЪЛГАРИЯ СЛЕД ОСВОБОЖДЕНИЕТО

За онези, които се опитват да разберат лъкатушенията на историята на балканските мюсюлмани, изучаването на обществения живот на различните групи мюсюл-

мани в България след Освобождението е изключително важна тема, която досега за съжаление е била напълно пренебрегван. Причините за тази забрава (политически и други), разбира се, са понятни, но е необходимо тази празнина да бъде запълнена колкото може по-бързо с публикуването на конкретни изследвания, основани на проучването на различните архиви (без да се пропускат полицейските например), както и на мюсюлманския периодичен печат, излизал в България. Нека кажем отсега, че тези бъдещи изследвания би трябвало да се спрат на множество категории сдружения:

• най-напред, собствено *религиозни сдружения* (като не забравяме, че дори и само заради названието си всички „мюсюлмански" сдружения очевидно са и религиозни), за които местният периодичен печат съдържа доста голям брой сведения;

• *културни сдружения,* за които веднага ще стане ясно, че според отношението си към реформите на Мустафа Кемал Ататюрк в Турция представят две съвсем различни разновидности: *мюсюлмански* културни сдружения и *турски* културни сдружения (в този случай разбирай „светски" и понякога откровено антирелигиозни);

• *сдружения за взаимопомощ,* като сдружението „Иттифак-и ислям" например, основано в София през 1911 г.;

• *социално-професионални сдружения,* например това на учителите мюсюлмани в България „Булгаристан муаллимин-и ислямие джемиети", създадено по време на първия конгрес на учителите мюсюлмани в Шумен (който трябва да се е състоял между 1897 и 1905 г.);

• *спортни сдружения,* за които пак местният мюсюлмански периодичен печат съдържа някои указания, и т. н.

Нека отбележим, че в България не се открива ни наймалка следа (до последните няколко години, разбира се) от съществуването на някакви мюсюлмански политически партии, докато в югославските територии до 1941 г. са съществували петнадесетина такива партии.

Завършвам с бележката, че в тези бъдещи публикации би следвало не само да бъдат описани зараждането на сдруженията и тяхната по-нататъшна дейност, но да бъдат представени и техните главни дейци, което ни отвежда пряко към следващия дял на това кратко съобщение, посветен на представянето на нашия биографичен справочник на учените и видните личности от периферията на мюсюлманския свят от XIX в. до наши дни: *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique, du XIX s. à nos jours.*

Този справочник, чийто първи свитък вече е отпечатан[43], е замислен като наръчник, допълващ големите енциклопедии за арабския, турския и персийския мюсюлмански свят. Написан на информативен и ясен език, в дух на синтез, той си поставя за цел да събере повече от 1000 биографични справки за религиозни дейци, принадлежащи към седем големи географски зони — индо-пакистанския субконтинент, Китай, Индонезия, Средна Азия, Кавказ, Източна Европа и Африка — с всички езици и култури разпространени в тези географски зони.

Тяхната съвкупност представлява онова, което тук ще назоваваме „периферен мюсюлмански свят" в противовес на „централните земи на исляма", вече подробно изследвани в споменатите по-горе енциклопедии. Замислен поначало като „спомагателен" наръчник, нашият справочник само по изключение, когато се налагат уточнения, ще съдържа биографии на личности, включени вече в другите енциклопедии и специално в Енциклопедията на исляма.

Що се отнася до обхванатия период от време, ние съзнателно се ограничихме до XIX в., за да запазим една и съща историческа дълбочина за всички географски зони и за да облекчим синхронните изследвания в различните зони. Ясно е все пак, че началото на XIX в. не представлява непреодолима граница и немалко от включените в справочника личности са родени и са учили през XVIII в.

При подбора на статиите съзнателно бе допусната по-голяма свобода. Наистина, както показват и уводни-

те бележки за всяка географска зона, количеството и видът на наличните материали се различават съществено в различните зони. Индийският субконтинент поддържа ислямската традиция на биографичните справочници за *улемата* и за *суфиите;* изследователите разполагат с богат набор от личности, представителни за етапите в развитието на главните школи от 1857 г. до наши дни. Не е така обаче в малайския свят, нито в Африка: тук отсъствието на писмена традиция или преимуществено агиографският характер на наличните текстове изискват от изследователя теренни проучвания на място и критичен исторически подход при всяко животоописание. Източна Европа предлага твърде различни картини в отделните страни: все пак като цяло разполагаме с малко по-нови биографични съчинения, а главно с биографични бележки, преди всичко некролози, пръснати в списания и вестници, изкривени от „местните патриотизми" и от управляващите тоталитарни режими. Що се отнася до Китай, Средна Азия и Кавказ, поради настоящето политическо положение там не бе възможно да бъдат проведени истински проучвания, затова в този първи свитък се съдържат само две биографични справки, без въведения за тези географски зони.

Накрая остава да уточним какво разбираме под „учени и видни личности от мюсюлманския свят". Поради различията, за които стана дума, критериите за подбор са предоставени на личната преценка на отделните изследователи. По принцип ще бъдат предпочитани личности мюсюлмани *(улеми, шуйух, суфии,* съвременни религиозни мислители, местни и национални политически водачи), които са влияли на различни равнища върху религиозните промени в „периферните" ислямски общества от началото на XIX в. насам.

Всяка биографична справка се стреми в рамките на наличната информация да обхване следните елементи: 1) място на раждане, професия и социална среда на семейството; 2) младежки години и учение, вид на образованието; училища и учители; 3) начало на професионал-

ния път, заемани длъжности; срещи, фактори, изиграли важна роля за призванието или за заемането на длъжност; 4) първи обществени прояви, кариера; личен живот и смърт; 5) обстоятелства, същност и разпространение на интелектуалното и духовното му влияние, обществена и политическа дейност, последователи и ученици, посмъртни знаци на уважение (почитане на гроба); 6) допълнителни био-библиографски указания.

Изобщо ударението пада върху историческия и социален контекст, върху двойното осветляване на личностното изграждане на учителя и неговата известност, което предполага и кратък анализ на мненията на другите, привърженици или противници.

Този първи свитък на справочника не е резултат от систематично изследване на изворите във всяка страна или географска зона, а резултат от напредъка на проучванията на място, водени понастоящем от различните сътрудници. Азбучната подредба вътре в дяловете за отделните географски зони следователно по никакъв начин не изключва прибавянето на нови статии. Бъдещите издания ще включват отново биографични справки от A до Z и ще съдържат общ показалец, препращащ към предходните свитъци.

Частта от този справочник, посветена на Източна Европа, включва изтъкнати личности, принадлежащи към мюсюлмански общности, установили се отдавна на континента, а именно: мюсюлманските общности в балканските страни и изобщо в Европейския Югоизток (Албания, България, Гърция, Унгария, Румъния и Югославия), както и мюсюлманските общности в Полша и Финландия. Тъй като по численост мюсюлманските общности в отделните страни са несравними, необходимо следствие е значителната несъразмерност в броя на предвидените биографични справки за всяка от тези групи. Така само за Югославия са поместени толкова статии, колкото за всички други области, взети заедно.

Точно както и за някои други зони, обхванати в този справочник, и тук не разполагаме с нови биографични из-

следвания (Енциклопедията на исляма засега съдържа само две статии за нашата зона!); за сметка на това съществуват многобройни биографични бележки (предимно под форма на некролози), пръснати в местни списания и вестници, които, уви, често са труднодостъпни. Това, както и трудностите при създаването на мрежа от местни сътрудници, обяснява малкия брой статии, включени в този първи свитък. Една допълнителна трудност се дължи и на факта, че доскоро повечето от излизащите в тези страни биографични бележки бяха окастряни и дори откровено фалшифицирани, подчинявайки се на властващите тоталитарни режими. Нужно е следователно да се подхожда критично към тези основни извори, от които не можем да се лишим. От друга страна, не бива да забравяме и за деформациите под въздействие на „местния патриотизъм", силно избуял (в един или друг вид) във всички разглеждани тук области.

Изследваният период започва около 1878 г., годината на Берлинския конгрес, който бележи преход и дълбоки сътресения в цялата съвкупност от мюсюлмански общности в Европейския Югоизток.

Нека подчертаем накрая, че дължината или краткостта на отделните статии в никакъв случай не е функция от значимостта на съответната личност, а от относителното изобилие (или по-скоро недостиг) на изворите, с които разполагаме засега. Прочее ние си запазваме правото за допълнения в следващите издания.

БЕЛЕЖКИ

[1] *Чурич, Х.* Школске прилике муслимана у Босни и Херцеговини 1800—1878 г. Белград, САНУ, 1965. *Същият.* Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918. Sarajevo, Veselin Masleša, 1983. *Реджепагич, Я.* Развој просвете и школства албанске народности на територији данашње Југославије до 1918 године. Приштина, Заједница научних установа Косова и Метохије, 1968.

[2] Вж. *Godart, J.* L'Albanie en 1921. Paris, P.U.F., 1922, p. 146—147, който съобщава, че в момента на неговото посещение през 1921 г. там имало тридесетина ученици. Общо за албанските мюсюлмански училища вж. моята книга L'Islam balkanique. Les musulmans du sud-est européen dans la période post-

ottomane. Berlin–Wiesbaden, Otto-Harrassowitz, 1986, p. 17, 23, 29, 32—33, 39, 58 (по-нататък IB).

[3] *Kaleshi, H.* Filmbeschreibung... In: *Kaleshi, H.-H.-J. Kissling.* Islam, Jugoslawien, Kosovo, Baba Kâzim, Oberhaupt der Bektâschî-Derwische in Djakovica. Göttingen, Inst. für den Wiss. Film [= *Publ. zu Wiss. Filmen*, Sektion Ethnologie, Serie 10, N 49, 1980, Film E 1970].

[4] Натали Клейер, която имà възможността да проучи Zani e naltë, орган на Албанската мюсюлманска общност от 1923 до 1938 г., и който сам аз не можах да ползвам, ми съобщи, че Medreseja e naltë всъщност отворило врати от 1 март 1924 г. по решение на конгреса на общността, състоял се през 1923 г. След конгреса през 1929 г. то било преустроено и под името Medrese e përgjithshmep то било настанено в нова сграда, открита официално на 12 декември 1931 г.

[5] *Bousquet, G.-H.* Note sur les réformes de l'Islam albanais. — *Revue des Etudes Islamiques*, 9, Paris, 1935, 399—410. Оттук научаваме, че това *медресе* наброявало в момента на посещението на този автор седем преподаватели и стотина ученици в седем класа, че там се преподавало „съобразно съвременните методи" и че изучаваният чужд език бил английският. Неколцина от най-добрите ученици били изпращани да усъвършенстват познанията си в Египет, а също и в Лахор, при ахмадиите, които им отпускали стипендии: „По време на нашето посещение имаше 4 албански студенти в ел-Азхар, 4 — в други египетски факултети и 5 — в Лахор."

[6] *V. V.* L'espansione musulmana in Albania. — *Oriente moderno*, 12, Roma, 1932, p. 525; *Fides.* Propagande musulmane en Albanie. — *En terre d'Islam*, 8e année, N 58, Lyon, janvier-février. 1933, p. 50; *Tchémalovitch, S. A.* Les musulmans en Albanie. — *Europe de l'Est et du Sud-Est*, IV/5—6 Paris, 1934, 203—209; *U. R.* I Musulmani dell'Albania. — *Oriente moderno*, 16, Roma, 1936, p. 118; *V. V.* Arrivo di studenti stranieri a el-Azhar. — *Oriente moderno* 16, Roma, 1936, p.171; *V. V.* Missionari degli ahmadiyyah in Albania. — *Oriente moderno*, 16, Roma, 1936, p. 598; *E. R.* Espulsione di due studenti albanesi da el-Azhar. — *Oriente moderno*, 19, Roma, 1939, p. 619; *V. V.* I due studenti albanesi da el-Azhar ritrattano la loro adesione alle credenze degli Ahmadiyyah. — *Oriente moderno*, 20, Roma, 1940, p. 460.

[7] Op. cit., p. 206.

[8] Общо за мюсюлманските учебни заведения в България в пост-османския период, вж. IB, p. 77, 91—92 и 103, където е дадена основната книжнина.

[9] Вж. *Ertürk, H., R. Eminoğlu.* Bulgaristan'da Türk-Islam Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-nüvvab. Istanbul, Islam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı (ISAR), 1993, 111 p.

[10] Вж. *Шишков, Ст.* Избрани произведения. Пловдив, Хр. Г. Данов, 1965, с. 238.

[11] *Tchémalovitch, S. A.* Les musulmans en Grèce. — *Europe de l'Est et du Sud-Est*, III/3—4, Paris, 1933, p. 205—210 (вж. 207—208). Общо по въпроса, за територията на Гърция вж. IB, p. 140, 148, 158, 167 и 176—178.

[12] За мюсюлманските училища в Румъния вж. моята статия Quelques renseignements concernants les écoles turco-tatares de la Dobroudja roumaine pendant la période postottomane. — In: *Lemercier-Quelquejay, Ch., G. Veinstein et S. E. Wimbush* (éds). Passé turco-tatare — présent soviétique. Etudes offertes à Alexandre Bennigsen. Louvain—Paris, Editions Peeters — Editons de l'EHESS, 1986, 307—316; и IB, 208—211, 219—220, 231—235, 250—251.

[13] *Alecu, A.* Istoricul seminarului musulman din Medgidia... — *Analele Dobrogei*, IX/2, Bucuresti, 1928, 181—187.

[14] *Ülküsal, M.* Dobruca ve Türkler. Ankara, TKAE, 1966, 111—115.

[15] Вж. *V. V.* Studenti turchi della Dobrugia ammessi in el Azhar. — *Oriente moderno*, 16, Roma, 1936, p. 56; и една неподписана статия, озаглавена Kahiradaki talebelerimiz. — *Emel*, VII/3 (100), Constanza, 1. III. 1936, p. 37.

[16] Общо за мюсюлманските учебни заведения в разните територии на бивша Югославия вж. IB, 280—284, 297, 322—334, 340 и 351, където е дадена основната книжнина.

[17] Вж. бел. 1.

[18] За най-прочутото *медресе* в Босна и Херцеговина — Гази Хюсрев бег в Сараево, наричано още „Куршунли", вж. сборника, озаглавен *Spomenica Gazi Husrevbegove ćetiristogodišnjice*, Sarajevo, 1932; *и* статията на *Hadžić, K.* Gazi Husrevbegova medresa u Sarajevu. — *Takvim*, Sarajevo, 1973, 57—70.

[19] Става дума за знаменитата „Šeriatska Sudačka Škola u Sarajevu", която била основният разсадник на мюсюлманска религиозна интелигенция в Босна и Херцеговина между 1877 г. и Втората световна война. Продължителността на обучение там била пет години, а учебната програма включвала следните предмети: арабски език, *мантик* (логика), *маани ве байан* (риторика), *акаид* (догматика), *фикх* (юриспруденция), *усул ал-фикх* (основи на мюсюлманското право), *шакк* (?), *фараиз* (наследствено право), *усул ал-мухакеме* (основи на правораздаването), европейска юриспруденция, сърбохърватски език, математика, география, история, арабска калиграфия и др. Много подробности за тази висша институция се съдържат в двата тома издадени съответно по случай 35-ата и 50-ата ѝ годишнина: *Tridesetpetogodišnji izvještaj Šeriatske Sudačke Škole u Sarajevu*. Sarajevo, 1917; и главно в *Spomenica Šeriatske Sudačke Škole u Sarajevu, izdana prilikom pedesetgodišnjice ovoga zavoda (1887—1938)*. Sarajevo, Islamska Dionicka Štamparija, без год. [1937], 110 p.

[20] В този *Дар ал-муаллимин* в Сараево, където обучението траело три години, се преподавали освен обичайните мюсюлмански религиозни предмети още и сърбохърватски език, география, история, аритметика и педагогика.

[21] *Ребац, Х.* Ислам У Краљевини С. Х. С. — В: *Јубиларни зборник живота и рада С. Х. С., 1.XII. 1918—1928* Т. II. Белград, Издање Матице живих и мртвих С. Х. С., 1928 [1929], 653—659 (вж. 654—655).

[22] Да припомним по този повод, че когато австро-унгарската държава открила в Сараево през 1887 г. прочутата школа за подготовка на *кадии* и висши мюсюлмански религиозни служители, тя се сблъскала със същата твърда съпротива на местните мюсюлмани, тъй че първите ученици трябвало да бъдат набирани измежду... сирацитe! (Вж. *Balagija, A.* Les musulmans yougoslaves. Alger, La Maison des Livres, 1940, p. 115).

[23] За основните публикации относно това *медресе*, вж. IB, 323—324, бел. 218.

[24] За него вж. *Мемич, М.* Велика Медреса и њени ученици у револуционарном покрету. Скопје, Фонографика, 1984, 300 с.; и книжнината, посочена в IB, p. 324, бел. 222.

[25] Вж. книжнината в IB, p. 324, бел. 223.

[26] Трябва да се отбележи, че освен сред татарите и турците в румънска и българска Добруджа културната дейност на един Исмаил бей Гаспрински (и на няколко други имена от средата на волжките татари), изглежда, е останала напълно неизвестна в средите на балканските мюсюлмани.

[27] Като пример за тази категория в бивша Югославия могат да бъдат посочени имената на Джемалуддин Чаушевич и на Мехмед Ханджич.

[28] От тази категория могат да се посочат в бивша Югославия например имената на Сафвет бег Башагич, Шукрия Алагич и Осман Нури-Хаджич.

[29] Нека посочим в тази категория в бивша Югославия имената на Фехим Байрактаревич, Мехмед Бегович, Хасан Ребац и Ахмед Мехмедбашич.

[30] Вж. общо за този период: за Албания *IB*, р. 39 и 58; за България *IB*, р. 103; за Гърция IB, р. 167 и 176—178; за Румъния IB, р. 250—251; накрая за бивша Югославия IB, р. 340 и 351.

[31] *Dalègre, J.* La minorité musulmane turcophone de Thrace occidentale: identité culturelle et système d'enseignement. Paris, INALCO, 1990 (Mémoire de D.E.D., inédit).

[32] *IB* (срв. бел. 2).

[33] *Clayer, N., A. Popovic et Th. Zarcone* (éds.). Presse turque et presse de Turquie. Istanbul,' Edittion Isis, 1992.

[34] *Daka, P.* Bibliografi retrospektive e shtypit periodik shqiptar e mbi Shqipërinë e viteve 1848—1944. — *Studime Historike*, I, 1971/№3, 139—170; II, 1971/№4, 189—226; III, 1972/№1, 195—211; IV, 1972/№2, 205—223; V, 1972/№4, 239—254; VI, 1973/№1, 185—201; VII, 1973/№2, 191—205; VIII, 1973/№3, 225—238; IX, 1973/№4, 209—222; X, 1974/№1, 209—224.

[35] *Karagöz, A. R.* Bulgaristan Türk Basını. Istanbul, 1945.

[36] *Български периодичен печат*, т.3. С., 1969.

[37] *Bulgaristan'da Türk Basını*. Istanbul (без год.).

[38] *Türker Acaroğlu, M.* Bulgaristan'da Türk Gazeteciliği. Istanbul, 1990.

[39] *Konortas, P.* La presse d'expression turque de musulmans de Grèce. — *Turcica*, XVII, 1985, 245—278.

[40] *Popovic, A.* La presse turque (et tatare) de Roumanie (1888—1940). — In: *Clayer, N., A. Popovic et Th. Zarcone* (éds.). Presse turque et presse de Turquie, 221—249.

[41] Вж. по-специално *Eren, I.* Turska štampa u Jugoslaviji (1866—1966). — *Prilozi za Orijentalnu filologiju*, 14-15, Sarajevo, 1964—65, 359—395.

[42] По-подробно тези изследвания могат да бъдат проследени в *Annuaires de l'EHESS*.

[43] *Gaborieau, M., N. Grandin, P. Labrousse, A. Popovic* (sous la dir.). Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique, du XIX s. à nos jours. Fasc. n° 1, Paris, 1992.

Превод: Б. Алексиев

MANIFESTATIONS CULTURELLES DES COMMUNAUTÉS MUSULMANES DANS LES BALKANS (XIX—XX SS.)

Alexandre Popovic

Résumé

I. LES MEDRESE DANS LES BALKANS: DES PREMIÈRES INNOVATIONS DU MILIEU DU XIXème SIÈCLE À NOS JOURS

Contrairement à d'autres régions du monde musulman, on peut observer dans les Balkans, à partir du milieu du dix-neuvième siècle, l'apparition de deux types de renouveau dans les *medrese* et dans l'ensemble des établissements dispensant un enseignement religieux musulman. D'un côté un renouveau en provenance du monde musulman central (en l'occurrence de l'Empire ottoman, à la suite des réformes de modernisation décidées à Istanbul, que l'on cherchait alors à appliquer dans les provinces); et de l'autre un renouveau imposé par le nouvel environnement non-musulman triomphant, à travers les réformes introduites par les autorités des États "mécréants", créés ou recréés sur ces territoires après la fin de la domination ottomane.

Excepté pour certaines régions de l'ex-Yougoslavie, il y a eu jusqu'à présent peu de publications scientifiques sur le premier de ces deux types de renouveau. Il s'agit néanmoins d'un sujet sur lequel on pourrait facilement travailler dans les années à venir grâce à la documentation existante (documents d'archives et presse ottomane). Cela dit, on peut dès maintenant souligner le fait qu'à travers ces réformes venant de la Porte, on cherchait avant tout à faire disparaître les *medrese* privés, où l'ensemble de l'enseignement était dispensé par une seule et unique personne, selon des "méthodes" séculaires et avec des "manuels scolaires" inadaptés et totalement dépassés.

On en sait beaucoup plus sur le second type de renouveau, qui eut naturellement plus de mal à s'imposer à cause de la méfiance

et de l'animosité des populations musulmanes envers les nouvelles autorités. Mais il reste, là aussi, énormément à dire, en étudiant les documents d'archives et la presse musulmane locale.

On laissera ici de côté le cas des institutions scolaires élémentaires et moyennes (donc des *mekteb,* des *rüşdiye,* etc.) pour n'aborder que l'évolution de la situation dans l'enseignement "secondaire" et éventuellement "supérieur", donc dans les *medrese* et les diverses écoles musulmanes de haut niveau, et cela dans l'ensemble des cinq pays balkaniques, à savoir: en Albanie, en Bulgarie, en Grèce, en Roumanie et en ex-Yougoslavie. Mais avant d'entreprendre ce rapide tour d'horizon, il convient de faire deux remarques globales. Tout d'abord il faut préciser que le nombre de ces établissements "phares" était en fait singulièrement peu élevé. Ensuite on doit noter une disproportion flagrante quant au nombre de ces établissements selon les pays, car il existait plus d'écoles de ce genre sur le territoire de l'ex-Yougoslavie que dans l'ensemble des quatre autres pays.

Trois raisons majeures expliquent cet état de choses: c'est en Yougoslavie que vivait la population musulmane balkanique la plus nombreuse; d'autre part il y eut une émancipation relativement rapide des musulmans de Bosnie-Herzégovine au cours des quarante années d'occupation austro-hongroise (1878—1918), sur tous les plans, y compris sur le plan culturel; enfin, les autorités civiles du Royaume de Yougoslavie (1919—1941), s'attachèrent à élever le niveau d'instruction des musulmans (et surtout celui des élites musulmanes) de la partie orientale du pays, notamment en ex-Macédoine yougoslave, mais aussi dans l'ensemble de "la Vieille Serbie" ou de la "Serbie du Sud".

* * *

En ce qui concerne la Bulgarie, le principal établissement scolaire musulman du pays[1] était le grand *medrese* de Choumen *Medrese-i nüvvab* (fondé en 1922) qui était une école de théologie préparant les futurs cadres religieux. Elle avait trois sec-

---

[1] Pour l'ensemble des établissements scolaires musulmans en Bulgarie dans la période post-ottomane, cf. mon Islam balkanique, Berlin — Wiesbaden, 1986, p. 77, 91—92 et 103, où l'on trouvera les principales références.

tions: la section élémentaire (quatre années de cours); la section secondaire (cinq années de cours); et la section supérieure (trois années de cours). On y enseignait l'arabe, le turc, les sciences religieuses, etc. L'enseignement dispensé dans la section supérieure ressemblait, paraît-il, à celui de l'Université d'al-Azhar du Caire. Ainsi vers 1927, le professeur d'arabe était-il un certain Cheykh Ziyaeddin, un ancien disciple de Mohammed Abduh. On trouvera sur cet établissement, à défaut d'une véritable analyse, des renseignements de toute première main et beaucoup de photos anciennes, dans un petit livre publié à Istanbul en 1993 qui pourra aider utilement ceux qui voudront travailler sur ce sujet peu abordé jusqu'à présent, grâce notamment aux notices biographiques consacrées aux directeurs et enseignants de cette école, ainsi qu'aux programmes des cours dispensés[2]. Ajoutons enfin, que selon certaines informations, cet établissement fut fermé en 1952.

II. À PROPOS DE LA PRESSE MUSULMANE BALKANIQUE DÈS ORIGINES À 1918

Vouloir parler de la presse musulmane balkanique demande quelques explications préliminaires, à savoir que celle-ci commence à paraîte à une date tardive, et même très tardive, par rapport à la presse non-musulmane locale, et cela dans des conditions délicates pour au moins trois raisons: les musulmans sont presque partout une communauté minoritaire; ils sont en grande partie illetrés; et enfin — comme il s'agit de groupes hétéroclites - se pose naturellement la question de la langue et de l'alphabet à utiliser. On doit ajouter également que le terme "presse musulmane" recouvre en fait deux catégories de périodiques: une presse religieuse à proprement parler, et une presse musulmane "à coloration laïcisante", traitant avant tout des problèmes politiques, administratifs et autres.

---

[2] Cf. Haşim Ertürk et Rasim Eminoğlu. *Bulgaristan'da Türk-İslam Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü 'n-nüvvab*. Istanbul, Islam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı (ISAR), 1993, 1 vol gr. in-8°, 111p.

Le texte présenté ici contient d'abord quelques renseignements concernant environ trois cents périodiques musulmans parus avant 1919 (débuts, nombre, centres de parution, langues et alphabets utilisées, tendances, commanditaires, périodicité, fabrication, censure, format, tirage, abonnements, prix de vente, distribution, annonces, etc.), puis décrit rapidement les principaux fonds où ces journaux et revues ont été conservés, ainsi que les travaux les plus importants publiés jusqu'à présent sur ce sujet. Il se termine par la présentation d'un ouvrage en cours de réalisation, qui est consacré à la presse musulmane balkanique des origines à 1918.

III. ASSOCIATIONS MUSULMANES DE BULGARIE DANS LA PÉRIODE POST-OTTOMANE

Pour ceux qui cherchent à comprendre les méandres de l'histoire des musulmans balkaniques, l'étude de la vie communautaire des différents groupes de musulmans de Bulgarie dans la période post-ottomane, est un sujet extrêmement important, qui a malheureusement été tout à fait négligé jusqu'à présent. On connaît naturellement les raisons (politiques et autres) de cet oubli, que l'on se doit de combler le plus rapidement possible, en essayant de publier des études ponctuelles, basées sur le dépouillement de différentes sortes d'archives (sans oublier ceux de la police par exemple), ainsi que de la presse musulmane parue sur le territoire bulgare. Disons, pour le moment, que ces travaux à venir devraient s'attacher à l'étude de plusieurs catégories d'associations:

* tout d'abord des *associations religieuses* à proprement parler (sans oublier le fait que — ne serait-ce que par leur titre — toutes les "associations musulmanes" sont évidemment également religieuses), sur lesquelles la presse musulmane locale contient un très grand nombre de renseignements;

* des *associations culturelles,* dont on verra très rapidement qu'elles se présentaient en fait, à partir de l'action menée en Turquie par Mustapha Kemal Atatürk, sous deux aspects totalement différents: associations culturelles *musulmanes,* et associ-

ations culturelles *turques* (lire dans ce cas-là "laïques", et parfois ostensiblement antireligieuses);

* des *associations d'entraide*, comme par exemple l'association "Ittifak-i Islam", fondée à Sofia en 1911;

* des *associations socio-professionnelles*, comme par exemple celle des instituteurs musulmans de Bulgarie, "Bulgaristan Muallimin-i Islamiyye Cemiyeti", formée au cours du Premier Congrès des instituteurs musulmans à Choumen (qui a dû avoir lieu entre 1897 et 1905);

* des *associations sportives*, sur lesquelles on trouvera également quelques indications dans la presse musulmane locale; etc.

Signalons cependant que l'on ne trouve pas du tout de trace (jusqu'à une période très récente, bien entendu) de l'existence en Bulgarie, d'éventuels partis politiques musulmans, alors que nous connaissons une quinzaine de partis de ce genre ayant existé dans les territoires yougoslaves avant 1941.

Terminons, en disant que dans ces publications à venir on devrait chercher non seulement à décrire la naissance de ces associations et leur action ultérieure, mais aussi de présenter les principaux protagonistes de celles-ci, ce que nous mène directement au troisième volet de cette brève communication, consacré à la présentation de notre *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique du XIX siècle à nos jours.*

АСПЕКТИ НА СУФИЗМА НА РИФАИЯ В БЪЛГАРИЯ И МАКЕДОНИЯ В СВЕТЛИНАТА НА ПРОУЧВАНЕТО, ПУБЛИКУВАНО ОТ КЕНЪН ГАРДНЪР, ПРИЯТЕЛ НА ИГНАЦ ГОЛДЦИЕР И ЛУИ МАСИНЬОН

Хари Т. Норис

„Влизането при рифа'и и въвеждането в духовните сфери на тази велика секта откриват перспективата за изпълнение на съществени действия, до които другите практики (тарикати) на islямската религия не позволяват да се достигне." [Курт Зелигер, цит. по N. Clayer, L'Albanie, pays des derviches. Berlin, 1990, p. 153.]

Въпреки че е широко разпространен и на изток, и на запад и присъства в трудовете на източни и западни писатели, сред които е и известният арабски пътешественик от XIV в. Ибн Батута, орденът Рифаия и досега не е получил дължимото му внимание особено в сравнение с някои други суфийски ордени. В Египет орденът е бил и, изглежда, все още е с огромно значение сред суфийските ордени. Основателят му Ахмед б. Али ал-Рифа'и (поч. 578/1183) дълго е бил считан за един от четирите „стълба" в суфийската йерархия (al-aqtab al-arba'a). Големият ориенталист Едуард Лейн отделя специално внимание на ордена и го споменава в труда си „Нрави и обичаи на съвременните египтяни". Известността му до голяма степен се дължи на лошата му слава и репутация за невъздържаност. Неговият зикр (ритуална възхвала на Аллах, извършвана по особена формула и начин, на глас или мълчаливо, и съпровождана от определени движения на тялото — бел. пр.); сеансите и ритуалните практики, съпроводени със силни звуци и

„умъртвяване на плътта“, често са упоменавани в сведенията от първа ръка на свидетели, привилегировани да наблюдават упражненията по духовно самоусъвършенстване по време на общи събрания на членовете на ордена.

Някои учени поддържат становището, че Рифаия са били покровителствани при монголите поради усилията си да конкурират с религиозните си практики шаманизма. Все пак някои други ордени с по-умерени и строги ритуали също са били сред предпочитаните по това време. Днес има малко доказателства, че при приобщаването си към исляма, включително и към суфизма, татарите са имали особено предпочитание към ордена. Както и при други тюркски групи се налагат Ясевия и Накшибендия.

В проучването си върху Рифаия Александър Попович[1] обръща внимание на ограничения успех на ордена на Балканите. Свидетелства, че е имал известно влияние, се съдържат в проучвания за Албания и бивша Югославия. Но орденът, изглежда, не съществува в Унгария и Румъния. В Гърция и България присъствието му е слабо и без център.

Наистина споменавания за присъствието на ордена в България се съдържат в трудовете на Бабингер, Маринов, Гаджанов, Цвемер и др.[2] Там където е засечено неговото присъствие обаче, не се цитират никакви конкретни цифри. Още повече че когато се говори за България, по всяка вероятност става въпрос за текета, които попадат в границите на днешна Република Македония.

В границите на днешна България се споменават два основни центъра. Единият от тях е в София (седалище на някой си шейх Абдаллах, все още жив през 1840 г.). Вторият е в Кюстендил (седалище на шейх Гани, погребан в Щип). Има сведения, че към края на миналия век е съществувало и трето теке, в близост до топлите минерални извори на Сапарева баня, до Кюстендил.

За разлика от България, в Македония се намират важни текета — в Битоля, Дебър, Скопие, Щип, Тетово и

другаде. Някои от тях са построени вероятно още през XVI в. и поддържат постоянен контакт с Египет и Сирия. Скопие по-специално е фокус на мрежата.

Орденът Рифаия има много специфични черти — най-вече страстния зикр, използването на целебната сила на гробове, широката употреба на амулети. В известна степен обаче те се практикуват и от другите ордени. По-рядко срещана е четиричасовата служба на 22 март, Nevruz–Sultan, с която се отбелязва раждането на Али б. Абу Талиб. Широко разпространени са, макар и не във всички източници, съобщения за пробождания на тялото и подлагането му на бой с пръчка или на изгаряния. Такъв зикр поставя много въпроси, на които обръща внимание А. Попович:

1. Дали той е универсален, или има зикр, характерен само за рифаи на Балканите?

2. Разполага ли шейхът с авторитет и власт да променя зикра?

3. Има ли специфични правила за отделните групи или направления (kol)?

4. Има ли правила за специални зикри при специални случаи?

Как става това, като се има предвид скромното интелектуално ниво на шейховете от ордена Рифаия, и как самобичуването на тялото и „обуздаването на плътта" чрез желязо или огън като духовно изцеление биха могли да се възприемат като de facto ритуал на посвещение? Колко рифаи има сега на Балканите? Според А. Попович в началото на века има около хиляда посветени. Възможно ли е това?

Време е вече да преминем към нашата главна тема, статията на Кенън Гарднър, резултат от негово проучване върху Рифаия, и по-точно зикра и етапите на духовно просветление, приети в този орден. Статията е била публикувана два пъти — веднъж като кратка монография, озаглавена „Пътят на един мохамедански мистик", и втори път във вид на статия, в мисионерското списание „Мюсюлмански свят"[3].

Проучването е правено по време на дългото отсъствие на Гарднър от Египет, в годините, когато той е „скитащ учен" (1910—1911) и продължава изследванията си в областта на исляма и арабската литература в Европа. Той пристига в Германия през септември 1910 и посещава Потсдам, после Бавария, Тирол и други места с намерението да подобри академичния си немски език. Именно в Потсдам се среща с двама „бивши мюсюлмански (sic) шейхове", братя, отдадени един на друг, по-възрастният от които бил „полубожествен глава на пантеистичен суфийски манастир в пустошта между Македония и България".[4] Неопределеността на локализацията на това теке и привидното безразличие на Гарднър към този детайл е донякъде интригуващо, макар и хвърляйки поглед назад, объркващо до степен да постави под съмнение академичната стойност на труда му.

Той казва: „Двамата молли безспорно са странни птици. Те са достатъчно искрени мъже и аз съм убеден в това. Освен това те не са мюсюлмани. Въпросът обаче е — християни ли са? Или нещо изобретено от тях самите. Приличат ми по-скоро на източни еретици, като онези, които през II в. се самоопределяли като християни, но повече или по-малко грубо са били осведомявани от Ириней и други, че не били. Пантеистът може да направи уравнение от всичко посредством простичкия способ да се даде на всяко количество стойност нула или, както би казал той, единство.[5] Мисля, че нашите двама турски приятели се опитват да направят точно това. Харесвам ги и наистина ми е интересно. Ориенталски гностицизъм в XX в. — твърде жив и осезаем!"[6]

К. Падуик окачествява труда на Гарднър като „забележително произведение". Такава оценка има голямо основание. Гарднър не е чужд на проучванията върху суфизма. През 1914 той публикува превод на Mishkat al-Anwar от ал-Газали в „Der Islam". По време на пътуванията си се среща със Снук Хургрьонье и Игнац Голдциер и е в близки приятелски отношения с Луи Масиньон. Двамата

мъже изпитват дълбока привързаност един към друг. Трудът е ценен и поради споменаването на суфийските пеения. Самият Гарднър е добър музикант и е добре информиран за ориенталските гами и тоналности. И въпреки това тук по отношение на детайлите той загадъчно мълчи. Как осветлява сложната картина, която възпроизвежда? Дали е разговарял със суфийските си събеседници сам или с преводач? Дали е разговарял на турски, арабски или немски? Дали са били все още практикуващи суфии или преминаването към християнството на единия, за което се говори, е модифицирало някои детайли в спомените му от времето, когато е бил глава на текето? Кое точно направление на християнството е прегърнал шейх Ахмад? Не е ли странно, че самото разположение на текето никога не става обект на интерес? „Пустошта между България и Македония" е неясен и обширен район. Нито Битоля, нито Скопие, нито дори Кюстендил са разположени в земи, лишени от градско население. На едно място Гарднър отнася месторазположението на текето в границите на „Румелийска България". Това отслабва тезата за евентуалното му разположение в Македония. Приятелите му са били турци и това говори по-скоро в полза на теке в рамките на т. нар. от А. Попович „турска мрежа", включваща София, Кюстендил, Серес, Скопие, Щип и Битоля, отколкото на „албанската мрежа" в Македония и Косово. Възможно ли е това? Текето е подчинено на суфията и както допуска Хамид Алгар:

„Въпреки богатите си традиции текето принадлежи, ако трябва да сме точни, към „периферията" на суфизма. Отсъствието на текета не е попречило на суфизма да разцъфти в два обширни района на ислямския свят — Западна Африка и малайско-индонезийските земи. Дори в сърцето на ислямските земи суфизмът съществува дълго, без да прибягва към институционалната форма на текето. Би могло дори да се каже, че затварянето на текетата е принудило турските суфии да се върнат към формите на суфизма отпреди съществуването на текетата".[7]

Гарднър предупреждава, че старателно събираните от него сведения не бива да се считат за представителни за суфизма на всички дервиши от ордена Рифаия, въпреки че единият от приятелите му е бил начело на „манастир на рифаи в българскиговореща Турция". Той е склонен да го разглежда като езотеричен суфизъм от екстатичен тип. Докато Мухаммад Насими е учен, брат му Ахмад Кашшаф е бил практикуващ дервиш през целия си живот, а двамата са синове на баща суфи. И двамата са последователи на „Пътя" от детството си. Преди престоя си в България Ахмад е бил начело на дервишко теке в Турция. Бил е считан за светец, а „откровеният му мистицизъм го отпраща заедно с по-малкия му брат отвъд „исляма". Последното твърдение не е обяснено. И двамата са били обучени в зикра от четиригодишна възраст и шейх Ахмад започва да следва „седемстепенния път". Зикрът се променя в зависимост от етапа, достигнат до посвещения по този „Път". На едно място Гарднър цитира описанието на зикра от шейх Ахмад и връзката му с ранното християнство. Според него именно това е вярата, до която шейхът е достигнал или приел в този момент. Разграничението е важно, защото очевидно Гарднър се съмнява в покръстването на шейх Ахмад в православно християнство, както и как би трябвало да се дефинира православието. Фактите в статията по-скоро говорят, че самият шейх Ахмад е убеден, че вярата му е християнството и че последното е равнозначно на трансцендентното състояние, което той смятал, че е достигнал. Потвърждение на такова мнение може да се открие и в казаното от един шейх от ордена Рифаия в Шкодра пред Курт Селигър[8].

„Всеки човек е Бог. Исус Христос, Мойсей и Мухаммад са възприемали Бог всеки в своето време и от различна гледна точка. Ето защо винаги става въпрос за един и същ Бог! Мойсей, Исус и Мухаммад са едно. Това е троица в единство (сравнете това с връзката между Мухаммад и Али при бекташите — бел. авт.), те са различни пътища, водещи към една и съща цел."

Гарднър има предвид същото, когато цитира думите на шейх Ахмад при описанието на силата на зикр:

„В такива моменти достигналият екстаз поради състоянието, в което се намира, и призовавайки достойнствата на основателя, Ахмад ел-Рифаи, се пробожда с кама и тя влиза и излиза, без да причинява болка; той държи огън и огънят губи топлината си и не причинява болка. Ако изпие нещо смъртоносно, то няма да му навреди. Наистина за да бъдат открити знаците, обещани на вярващите в евангелието на Марко, в тези дни трябва да се иде точно при суфиите." (sic шейх Ахмад)

Често постигането на екстаз (sic) води до пълна физическа загуба на съзнание, защото човекът е вън от този свят и е потопен в духовния свят и в Аллах. Единствено шейхът според достойнствата си може да го изведе от това състояние. Това той прави, като поставя пред себе си неподвижното тяло и отправя към него заклинание за пробуждане. Тогава душата на стремящия се се връща в него и той идва на себе си.[9]

„Седемстепенният път" на Рифаия заема цялата втора част от труда на Гарднър. Предхожда се от общ коментар върху „Вечната философия", неоплатоническите и ориенталските извори, голяма част от които, независимо че може би е лично привлечен от тях, Гарднър може да разглежда само като „мрачната утроба на унищожителен пантеизъм". По този въпрос той остава верен на своето време и днес някои, предимно мюсюлмани, биха се съгласили с него. И все пак любопитно е, че това становище на евангелистките църковни служители, изглежда, до голяма степен пренебрегва мнението на някои от английските крайни протестанти от XVII в., допускащо наличието на универсална концепция, отвеждаща отвъд догмата и вярата, и че където това се проявява, например тук, у двамата турски суфии от България, произходът на техните възгледи не може да бъде приписван на определен източник, бил той ориенталски или друг. По-скоро може да се твърди, че става въпрос за духовен път, прокаран, установен и следван на мест-

но ниво. Този въпрос вече бе повдиган от А. Попович в коментара му на цялото това мистериозно явление, каквото са езотеричните практики на Рифаия.

Трудовете на някои английски неортодоксални автори от времето на Кромуел показват същото. Без съмнение Гарднър би бил на страната на официалната църква от онова време.

През 1650 г. Яков Ботъмли пише в „Светлината и мрачната страна на Бога":

„Господи, къде да избягам от Твоето присъствие? Защото твоето присъствие и битие, това е същността и битието на всички творения и неща, и изпълва Небето и Земята, и всички други места...

Не, аз виждам, че Бог е във всички творения, в човека и звяра, рибата и птицата, във всяко растение, от най-високия кедър до лозата на стената, и че Бог е животът и битието на всички тях, и че ако Бог наистина съществува, и ти самият съществуваш, ако той може да допусне такова нисше изражение във всички тях, той не съществува другаде освен в творенията..."

Или отново (и трябва да се отбележи, че Ботъмли отхвърля Троицата): „... не разбирам как Бог се проявява само в плътта на Исус, той съществува истински и веществено в плътта на други хора и творения, както и в човека Христос."

Подобни възгледи са изказани и от Джоузеф Салмън, пастор в Кент, който често проповядва в Рочестърската катедрала. През 1651 г. той пише:

„Бог е една проста, единна, несъставна слава: нищо не живее в него и не произтича от него освен неговата напълно индивидуална същност.

Единството е Отецът, авторът и творецът на всички неща, или (ако желаете) прародителката, в чиято утроба се крие разнообразието, докато дойде времето му да се появи."

Ако английските неортодоксални автори от времето на Буниан могат да бъдат наречени защитници на Wahdat-al-Wujud (Единство на Битието), не би било не-

логично да допуснем, че схемата която посочва пътя към осмислянето на Абсолютната Реалност (al-haqiqa) така, както се възприема от рифаи, може би не разкрива единствено личния опит на шейха, придобит зад стените на неговото балканско теке.[10]

„Седемстепенният път" на рифаи, както се представя в труда на Гарднър (който, изглежда, се базира на разговорите му с шейх Ахмад и брат му, макар и вероятно преработен от него след завръщането му в Кайро), е показан в „хоризонтална" диаграма, разграфена като таблица, която се подразделя на четири елемента, които отляво надясно разкриват развитието на пътя на посвещаванията, така както е посочено в литературата (adab) на ордена. Започва със „закона" (shari'a), върви по „пътя" (tariqa), преминава през „гносис" (marifa), за да се постигне Абсолютната Реалност (haqiqa). Самите етапи обаче са подредени в рамките на седемстепенна схема, като зикрът е включен в схемата и отговаря на серия етапи или степени, които бележат развитието на суфия по „пътя".

На всеки от седемте етапа съответства един пророк: Адам, Идрис, Ной, Аврам, Мойсей, Исус и Мухаммад; и планета — сфера (falak): Луната, Меркурий, Венера, Слънцето, Марс, Юпитер и Сатурн. На схемата отговарят и седем дни, а също и Tessarad (ahruf), които, както Гарднър посочва, кореспондират с четирите елемента и са свързани с науката за мистичните имена (Simiya'), на която се позовава Ибн Халдун в „Мукаддима". Такива кабалистични думи, изглежда, винаги са имали голямо значение за рифаи, поради което Масиньон ги назовава „азбучен символизъм на молитвите, приписван на рифаи".[11] Интересно е, че докато „Пътят" при рифаи се разглежда хоризонтално, той има общи черти с този на бекташи, който според Бърдж предлага вертикален модел на развитие, при който Птолемеевата система се интерпретира като скала на въздигане и спускане надолу. Идеалният човек е отляво, а Първият разум (akli evvel) — отдясно, в най-високата точка на издигането. В Арка-

та на спускането Сферите на звездите се явяват под Сферата на съзвездията, в обратен ред на този при рифаи, а в основата стоят четирите елемента. Ако цитираме Бърдж, съответните арки (kavsi uruc u kavsi nuzlu) съдържат все по-малко елементи от реалността или, казано по друг начин, постепенно се увеличават аспектите на истинското битие, докато „в Идеалния човек не се получи пълно връщане към Божественото".[12]

Нумерологията, за която намеква Гарднър, се споделя и по други начини. Тя се проявява и в архитектурата. Според М. Баха Танмън „мистичните вярвания, идеята за преклонение и символизмът, произтичащ от тях, в известна степен са се отпечатали и върху гробниците на светците и церемониалните зали (като в някои редки случаи дори са променили плана). Два представителни примера са седемстенният мавзолей и мегданът на текето на бекташа Ак Язълъ Султан (от първата половина на XVI в.), разположено между Варна и Балчик, в България, и седемстенното тюрбе в текето на Абдуллах Баба от същия орден (втората половина на XIX в.), в Катерини, близо до Солун, Гърция. Седемстранният план се използва рядко в османската архитектура, а и като цяло в турската мюсюлманска архитектура. Неговата поява три века по-късно, в две гробници, принадлежащи на един и същи орден, следователно е важно и вероятно отразява специалното значение, което отдават бекташите на цифрата 7. Числовият символизъм несъмнено произхожда от предислямските времена, но е възприет като мюсюлмански под прикритието на езотеризма на ордените."[13]

Пътят на просветлението, така както е установен в ордена Рифаия, изглежда, има много черти, които отвеждат към тези на исмаилитите или към движения, които използват подобна терминология от типа на Братята на Чистотата на едно ниво, а на друго като вярванията на Нусайри.[14]

Според Рене Дюсо: „Накратко, концепцията на Нусайри е близка до тази на езичниците от Харан, които,

правейки компромис с монотеизма, казват, че обожествяваният Създател е единствен по своята същност, но множествен в своя израз в телата, а телата са седемте планети, които ръководят света".[15]

Разбира се, има и по-късни вариации на тази схема. Една от тях е херметическата философия на Парацелз, физик и алхимик от XVI в., който пише, че „... съществува една звезда, по-високо от всички останали. Това е звездата на апокалипсиса. Втората звезда е изгряващата. Третата е тази на елементите и тъй като те са четири, звездите стават общо шест. Освен това има и друга звезда, въображението, която поражда нова звезда и нови небеса."

Все пак, в контекста на исляма може би най-уместни във връзка с откриването на сходства, от една страна, между сабианците, исмаилитите и суфиите, в нашия случай Рифаия, са находките на Хенри Корбин. В статията си „Сабианският ритуал и исмаилитският егзегезис на ритуала"[16] Корбин се позовава на описанието на Масуди на „храма със седемте двери" с неговите статуи на петте планети, Слънцето и Луната в „Muruj al-Dhahab". Той цитира коментарите на Сухраварди и Шахрастани и други, а в един пасаж предлага митична история на исмаилитите, сходна със схемите у рифаитите, така както са представени от Гарднър.

Тази митична история представлява схема, състояща се от безкрайна поредица цикли. В нея „циклите на разкриването" (dawr al-kashf, al-hujub в таблицата на Гарднър) се редуват с „циклите на закриването" (dawr al-satr). Първите бележат състоянието на блаженство и мисловно съвършенство. Хората, които са в такъв цикъл, са открито и пряко известени за Истинското познание (haqiqa). Предписанията на ритуала са отменени (по отношение на Седмия, етапа на Душевното очистение, Гарднър отбелязва: „Разрешеното и Забраненото (halal wa-haram) са надмогнати и отменени, защото за душата вече не съществува такова нещо като външни забрани или разрешения — всички източници на дейст-

вие излизат отвътре."). Душата възприема пряко и интуитивно чистите духовни реалности (haqa'iq). В единение със светлината, която се излъчва от Първия Архангел, дори на този етап, човешкото тяло се радва на някои величави прерогативи на „духовното тяло". Цикълът на закриването, където ангелските души поради естествена склонност, се превръщат в материални индивиди, съответства на Душата, постигнала съвършенство, в контраст с Греховната Душа, в терминологията на Рифаия. В края на Големия цикъл (al-kawr al-a'zam) в схемата на Корбин посветеният достига седмия етап от схемата на Гарднър. Много от характерното за Рифаия тук изглежда като отзвук от възгледите на исмаилитите. Още по-очевидни връзки могат да се извлекат от коментарите на Курт Селигър за Албания.[17] Изначалният храм на Масуди, както се твърди, имал следния надпис: „Който познава себе си, е божествен".

Статията на Гарднър вероятно представлява по-голям интерес за тези, които изследват вътрешните механизми на суфизма и литературата на текетата в частите за значението, приписвано на зикр, за следването на пътя, водещ към „Абсолютната реалност". Все пак тя дава представа и за вярванията, които били в центъра на живота на балканските текета от времето след оттеглянето на османците и особено за Рифаия, както са били интерпретирани от добре осведомени турски суфии в България или в Македония. Статията навежда на мисълта за съществуването на диалог между суфии и християни, дали в самата България или по-вероятно в Германия, където шейх Ахмад и Мухаммад Насими живеят по това време. Дали подобни концепции могат да се открият извън суфийския орден в България по същото време, е друг въпрос.

Вероятно понякога на ниво лични срещи се е осъществявал контакт на суфийската мисъл с източноправославното християнство на Балканите. Все пак от теоретична гледна точка неоплатоничните идеи, които, както показва Гарднър, са в сърцевината на Рифаия, са несъвмес-

тими с православието във вида, в който то е преобладаващо на Балканите, в Русия и другаде. Ще цитирам Андрю Уелс за източното християнство: „Пътят към обожествяването минава през Църквата с нейните ритуали, най-вече с кръщението и причастието, с молитвата, изучаването на Писанията и през следването на заповедите на Христос. Накрая човек може и да не е погълнат от Бога, но е преобразен от божественото вдъхновение. Това превъплъщение на тялото обяснява грижите, които се полагат за мощите на светците, познали вдъхновението."[18]

Но това са теологичните постулати на духовенството. На народно ниво и на Балканите, където „ерес" и „хетеродоксия" винаги са присъствали на всички нива, без съмнение историческите извори разкриват съвсем друга картина.

Превод: Д. Михайлова

БЕЛЕЖКИ:

[1] *Popovic, A.* Un ordre de derviches en terre d'Europe. Lausanne, Editions de l'Age d'Homme, 1993, 134—146.

[2] Тази информация е цитирана у *Popovic, A. Op. cit.* както и в *De Jong, Fr.* Notes on Islamic Brotherhoods in Northeast Bulgaria. — В: Der Islam, 63, 1986, 303—308.

[3] The Way of the Mohammedan Mystic е в края на краищата публикувана за по-широка публика в The Moslem World, vol. 11, 1912, 117—257. Вероятно тя е била написана в Кайро. Първоначално е била публикувана частно като брошура, отпечатана от Otto Harassowitz, Leipzig, 1912.

[4] Като географска локализация това е толкова общо, до степен на безполезност. Все пак трябва да припомним, че за Гарднър и неговите съвременници Македония не се покрива с днешната република, а най-общо със северните територии на Гърция и части от Западна Тракия. Дори Серес не може да бъде изключен и е напълно възможно шейх Ахмад и брат му да са напуснали текето си пред заплахата на настъпващите гърци.

[5] Това общоприето мнение се критикува от *Chittick, W. C.* The Suffi Path of Knowledge. New York, 1989, p. 79. Той посочва, че „Единството на битието" може да прозвучи някому като нов вид „пантеизъм". Но всъщност този опростен изказ на това, за което говори Шейхът (Ибн ал-Араби), не го подкрепя, особено като се има предвид, че термини като „пантеизъм" почти винаги са употребявани с нюанс на отхвърляне и критика.

[6] *Paddwick, C. E.* Temple Gairdner of Cairo. London, SPCK, 1929 and 1930, 203—204.

[7] *Algar, H.* Devotional Practices. — B: The Dervish Lodge. Ed. by Raymond Liffchez. California Press, 1992, p. 224.

[8] Цит. по *Clayer, N.* L'Albanie, pays des derviches. Berlin, 1990, p. 153.

[9] *Gairdner,* C. Op. cit. — B: The Moslem World, p. 178.

[10] *Cohn, N.* The Pursuit of the Millenium. London, 1957, 335—343.

[11] *Massignon, L.* The Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam. vol. 2. The Survival of al-Hallaj. Princeton, 1982, 181—182.

[12] *Birge, J. K.* The Bektashi Order of Dervishes. London and Hartfford, 1937, 115—116.

[13] *Baha Tanman, M.* Settings for the Veneration of Saints. — B: The Dervish Lodge, p. 138.

[14] Вж. *Netton, I.* Muslim Neoplatonists. London, 1982, 49—52.

[15] *Dussaud, R.* Histoire et Religion des Nosairis. Paris, 1900, 44—45.

[16] Схемата на Гарднър и споменаването на ilm al-Simiya предполагат, че едно подробно изучаване на трудовете, изброени от Мустафа Тахрали например тези на Мухаммад Абу'л Худа ал-Сайяади, би хвърлило светлина върху схемата в неговата диаграма. От друга страна, „по-висшата", считана за „пантеистична" система от вярвания на посветените, както той, а и Селигър, я представят, трябва да се прецени в сравнение с едно друго мнение, което разглежда учението на Шейх Ахмад ал-Рифа'и като твърдо ортодоксално в ядрото си (както демонстрира Л. Масиньон с мнението, което възприема спрямо твърденията на ал-Халадж). В частта, посветена на целите на суфизма, приписвани на Ахмад ал-Рифа'и в книгата си Manaqıb al-aqtab al-arba'a. Bagdad, 1393/1973, p. 48, Юнус ал-Самарра'и посочва, че той призовава към „стриктно придържане към Книгата (Корана) и към Суната, че Ахмад ал-Рифа'и е сред най-твърдите в борбата срещу тези, които следват странни направления във вярата и догмата, и че във всички времена думите, деянията, състоянията и обстоятелствата трябва да бъдат преценявани спрямо тяхното отношение към Корана и Суната. Този, който не прави това, е извън обществено допустимото. Ако се върнем към статията на Корбин, ще ни се стори, че голяма част от структурата на пътя към „абсолютната реалност", представен от Гарднър и вероятно произхождащ от шейх Ахмад, е близка с тази на ал-Сухраварди, цитирани в *Corbin, H.* Le Récit d'Initation et l'Hermétisme en Iran. — B: Eranos Jahrbuch, *17, 1949, 126—127:*

„Не е достатъчно да се четат книги, за да станеш член на семейството на мъдреците. Човек трябва истински да тръгне по Свещения път, водещ до познанието на чистите състояния на светлината".

Гносис не означава чисто познание. Това е път и началото на мъдростта е подходяща отправна точка по този път. На друго място (с. 141) той коментира hikaya на ал-Сухраварди, като отбелязва, че:

„На всяка звезда и на нейната сфера съответства една способност на духа. Излизането от Космоса, от Сферата на Сферите, е за мистика физическа изява на неговото напускане на Вътрешните Небеса, на всяко от които съответства една дарба на духа. Духовното пътешествие се осъществява като активна медитация, опираща се на частите и органите на тази вътрешна астрална физиология, която донякъде напомня процедурата в индийската или китайската Тантра-йога."

Ако е така, тогава някои от неочакваните оценки на Гарднър може би имат известно основание. От друга страна, дали те характеризират и безименното българско теке, начело на което е шейх Ахмад? По отношение на са-

мия зикр съществува подчертана разлика между оскъдните сведения, предоставени от Гарднър, и подробното описание, изложено в забележителното изследване на Лиляна Марсол. Вж. *Masulovic-Marsol, L.* Les Rifa'is de Skopie, Structure et Impact. Istanbul, 1992. Интересно е да се отбележи, че най-ранните шейхове на текето на Рифаия в Скопие, включително основателят му и сегашният му ръководител шейх Хайдар Муртеза, говорят за връзки с текета близо до Кюстендил, Велес, Щип и София, както и за близки отношения с ордена Халветия.

Зикрът, така както е описан от Лиляна Марсол, показва значителни отклонения от характеристиките му, предадени устно на Гарднър от шейх Ахмад. Наистина отделни детайли в статията на Гарднър говорят по-скоро за сходства с описаните от Бърдж, отколкото с тези, описани в Скопие. Така например в Скопие зикрът се провежда в 19.30 ч, събота вечер, докато според Гарднър той следва веднага след петъчната молитва. В Скопие участниците са седнали с гръб към михраба при започване на събирането. Според Гарднър имамът и водещ зикра на шейх Ахмад са с лице към михраба. Във втория случай знаменосците (alamdar) стоят отдясно и отляво, докато в Скопие предпочитаното оръжие, което се носи, е teber. Докато шахадата в Скопие е интегрирана като молитва в един ритуал, включващ иляхи, стихове от Джеляледдин Руми и пасажи от Корана, в описанието на Гарднър се съобщава само за шахада, а мюридите, които оформят полукръг, са обградени от 12 запалени свещи. Свещите не са от особено значение за зикра в Скопие. Двете описания, ако допуснем, че това на Гарднър е достоверно, говорят в полза на вероятността за вариращ зикр при рифаите.

[17] За повече подробности вж. *Seliger, K.* Albanien, Land der Aldersohne. Wien, 1958.

[18] *Wells, A. A.* Handbook of Living Religions. Ed. by J. R. Himmells. London, 1988, p. 98.

Диаграма на седмократния мистичен път

	I етап	II етап	III етап	IV етап	V етап	VI етап	VII етап
	Законът		Пътят		Знанието		Реалността
на	Унизената душа	Виновната душа	Вдъхновената душа	Спокойната душа	Душата, удовлетворенаот Бога	Душата, удовлетворяваща Бога	Душата пречистена, перфект-
Паролата	Няма друг Бог освен Аллах!	Няма друг Бог освен Него!	Той!	Живия!	Самоподдържащият се!	Благия!	Удържащия!
Вярата	Няма друг Бог освен Аллах			Няма друг Бог освен Теб		Няма друг Бог освен Мен	
(Пророкът)	Адам	Идрис	Ной	Аврам	Мойсей	Исус	Мохамед
Текстът	Слава на Аллах, и пр.	Милостивият Рахман	Господар на Деня на Страшния съд	Теб почитаме, и т. н.	Поведи ни по пътя и т. н.	Пътят на покорните на Твоята Милост	Не от обектите на Твоята омраза, и т. н.
Планетна-сфера	Луна	Меркурий	Венера	Слънце	Марс	Юпитер	Сатурн
Денят	Първи ден	Втори ден	Трети ден	Четвърти ден	Пети ден	Ден за събиране	Ден за почивка
Магически думи	*Abujid*	*Hawuzih*	*Tayukil*	*Manusi'*	*Fasuqir*	*Shatuthikh*	*Dhadudzigh*
Воалите	Тридесет и пет хиляди светли воала				Тридесет и пет хиляди тъмни воала		
	Екзотерични (открити)				Езотерични (тайни)		

ASPECTS OF THE SUFISM OF THE RIFA'IYYA IN BULGARIA AND MACEDONIA IN THE LIGHT OF THE STUDY PUBLISHED BY CANON W. H. F. GAIRDNER, A FRIEND OF LOUIS MASSIGNON

H. T. Norris

Summary

The *Rifā*^{c}iyya order has not received the attention that has been devoted to some other Sufi orders and it is only relatively recently (with the exception of Kurt Seliger's, *Albanien — Land der Aldersöhne.* Vienna, 1958, pages 96—102) that any detailed examination, or description, of its beliefs, rituals, history and social role in the Balkans has been attempted. Fortunately, we now have Alexandre Popović's, *Un Ordre de Derviches en Terre d'Europe.* Lausanne, 1993, pages 46—129. Bulgaria is specifically examined in pages 59—61. To it may be added, Nathalie Clayer, *L'Albanie, Pays des Derviches.* Berlin, 1990, pages 150—163, and Liliana Masulović-Marsol, *Les Rifa^{c}is de Skopje, Structure et Impact.* Editions Isis, Istanbul, 1992.

The noted Anglican Missionary of Cairo, Canon W. H. T. Gairdner, who visited Germany between 1910 and 1911, and who was to later translate al-Ghazzālī's, *Mishkāt al-Anwār* and to have a close friendship with Louis Massignon, had the good fortune, while in Potsdam in 1910, to meet two ex-Shaykhs of the *Rifā*^{c}iyya, whose *tekke* had been situated in 'a wild region between Bulgaria and Macedonia'. Both appear to have been Turks, Muḥammad Nasīmī and Aḥmad Kashshāf, and they had lived the life of dervishes in Turkey before they had settled in Bulgaria. Gairdner's discussions with them inspired the publication of his article, 'The Way of a Mohammedan Mystic', *The Moslem World,* 2, 1912, pages 171—181 and 245—257.

Although Gairdner's article fails to provide any specific information about the whereabouts of the *tekke,* which in view of its location in 'Rumeli Bulgaria-Turkey' suggests the

Rhodope region, nonetheless Gairdner's observations may be deemed a pioneer study in so far as it is the first description of the ceremony of the *dhikr(zikr)* in Bulgarian Sufism and it is the first detailed explanation of The Sevenfold Path to the Reality *(al-Haqīqa)* followed by the Sufis of the *Rifaᶜiyya there.*

From his account it would appear that the *dhikr* was celebrated in differing ways at a local level since there are differences from the practises of the *Rifaᶜiyya* in Skopje. The Sevenfold Path to the Reality reveals many of the esoteric teachings of Sufism *(al-Bāṭiniyya),* some derived from the Ismāilīs and the Illuminist School of al-Suhrawardī *(al-Ishrāqiyya).* Certain heterodox beliefs are traceable which are known, for example, amongst the Alawites in Bulgaria and Turkey.

The paper reviews criteria whereby Sufism is to be judged at a local *tekke* level where the Balkan milieu makes itself felt. The gulf between Sufism and Bulgarian Orthodoxy is clear in theory but at the local level heterodox beliefs are common to both. The subject deserves a far fuller investigation.

ХАДИСНАТА ЛИТЕРАТУРА В БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ XVII—XIX ВЕК

Стоянка Кендерова

Хадисите[1] — разкази и предания за живота на Мухаммад — се появяват в определен исторически момент от живота на средновековните араби. Те лягат в основата на правото им (*фикх*) и по значение се нареждат след *Корана*. Това място традиционно им е заделяно и в списъците или каталозите на библиотеките в мюсюлманския свят.

Целта на настоящето изследване е да представи разпространението на *хадисната* литература на територията на България в продължение на три века. То се базира на ръкописния фонд на Ориенталския отдел при Народната библиотека *Св. св. Кирил и Методий*, както и на съчиненията от сбирката към *Томбул* джамия в Шумен, третиращи същата тема. Основно внимание се обръща на заглавията, създадени или преписани в България от местни автори или пък кописти.

ИСТОРИЧЕСКО ВСТЪПЛЕНИЕ

След преселването си от Мекка в ал-Медина през 622 г. Мухаммад продължава да разпространява новата религия — исляма. Тук се основава и първата мюсюлманска община (*'уммат ал-ислам*), която се управлява от самия него. Той дава своите указания в случаите, когато възникват едни или други политически, правни, религиозни или морални проблеми. Впоследствие те са включени в *Корана* като т. нар. *„медински сури"* или намират в него косвено отражение.

Смъртта на пророка през 632 г. поставя не само въпроса за приемника му. Става ясно, че предписанията на *Корана* са недостатъчни за укрепването и регулирането на държавните и обществените дела в халифата, който постепенно, за по-малко от столетие се превръща в огромна по територия империя и се разпростира от Индия на изток до Пиренеите на запад.

В началото са възприети три начина за разрешаване на възникналите проблеми, при положение че отговорът им не можел да бъде намерен в *Корана*. Най-напред се прибягвало до аналогични прецеденти, т.е. били вземани за пример действия и постъпки на пророка *(Сунна)* при подобни обстоятелства. На второ място мюсюлманите се обръщали към древните обичаи на ал-Медина, от които не малко заимствал и самият Мухаммад. И накрая поради липсата на по-добър съдия те търсели разрешението на въпроса в собственото си чувство за справедливост или мнение *(ра'й)*.

Така още в ранния период на исляма се проявяват две противоречиви концепции. От една страна, се използват предписанията на закона, изхождащ от пророка, а, от друга, проблемът получавал разрешение по умозрителен път[2].

Според самия характер на мюсюлманската теократична държава за законни били считани само онези действия на халифа или на наместника му в провинцията, на военачалника, чиновника, съдията и т.н., за които е можело да се докаже, че при аналогични обстоятелства точно така е постъпвал и самият Мухаммад или че в неговите речи се съдържа по този повод определено предписание. Самата истинност на действията на пророка обаче, както и на думите му, е трябвало да бъде потвърдена от неговите най-близки сподвижници. Това са тези, които са го видели да постъпва именно така или са слушали изказванията му. По този начин предписанията, в съответствие с които е действал Мухаммад или, докато е бил жив, с негово одобрение се е развивала мюсюлманската община, е трябвало да бъдат подкрепени от авторитетно предание[3].

Разпространители на *Сунната* стават, както отбелязахме по-горе, сподвижниците на Мухаммад, тези, които си припомнят постъпките и думите му и дори мълчанието му при определени обстоятелства. Така *Сунната* е призвана да допълни „словото на Аллах“ независимо от това, дали се съгласува с него, дали го тълкува, или пък въвежда нови положения. Това от своя страна поражда определена категория учени, които си поставят за цел да събират и записват всички предания, отнасящи се до най-малките подробности от живота на Мухаммад и на неговото най-близко обкръжение. По този начин възникват *хадисите*[4] — съобщения и разкази за думите и постъпките на пророка и за ситуациите, в които е извършена дадена постъпка или е произнесено определено изказване. Към тях били добавяни и разкази за действията и думите на първите мюсюлмани, сподвижници на Мухаммад, на неговите роднини и потомци, също известни дейци на мюсюлманската община и държава през първия период от историята ѝ[5]. *Хадисите* лягат в основата не само на мюсюлманското право, където са тълкувани и обсъждани от правоведите, но и на целия живот на средновековното мюсюлманско общество.

Как били събирани тези предания, които понякога наброявали хиляди? Най-напред мюсюлманите се обърнали към все още живите сподвижници на Мухаммад *(асхаб* или *сахаба)* и към хората от най-близкото му обкръжение. А това са: Абу Бакр ас-Сиддик (632—634 г.) и 'Умар ибн ал-Хаттаб (634—644 г.), съответно първи и втори халиф след смъртта на Мухаммад; 'А'иша бинт Аби Бакр (614—678 г.), съпруга на пророка[6]; 'Али ибн Аби Талиб (656—661 г.), четвърти халиф след смъртта на Мухаммад; Абу Хурайра (ум. вер. 678 г.) и 'Абд Аллах ибн Мас'уд (ум. вер. 652 г.), негови сподвижници и др. След това били взети под внимание разказите на приемниците на сподвижниците или на първото поколение след Мухаммад *(таби'ун)*, а още по-късно — на приемниците на приемниците[7].

Дейността по събирането на *хадисите* се проявява най-силно през втората половина на IX век. Тогава именно се съставят и шестте основни сборника, които категорично и задълго си завоюват авторитета на канонически. Това са *ал-Джами' ас-Сахих* или само *ас-Сахих* („Истинският", „Верният")[8] на Мухаммад ибн Исма'ил ал-Бухари (ум. 870 г.), Абу ал-Хусайн Муслим (ум. 875 г.) и Мухаммад ибн 'Иса ат-Тирмизи (ум. 892 г.), и *ас-Сунан* („Сунните") на Абу Да'уд (ум. 889 г.), Ибн Маджа (ум. 886 г.) и Ахмад ибн 'Али ан-Наса'и (ум. 915 г.). Сборникът на ал-Бухари практически става второто по значимост съчинение в мюсюлманския свят след *Корана*.

Хадисознанието, или науката за *хадисите ('илм ал-хадис),* се превръща в любимо, а често и в професионално занимание за много хора. Така например от средата на VIII до средата на XI век броят на авторите, които пишат в тази област, е не по-малко от 400[9]. Нови сборници *хадиси* се съставят и през периода от средата на XI век до 1258 г., когато с нахлуването на Хулагу хан в Багдад се слага краят на Аббасидите в Ирак. Тогава се преработват класическите *Сахих* и *Сунан* от IX век и се развиват основите на *хадисознанието (усул ал-хадис),* събират се нови данни за лицата, които предават сведенията[10].

Естеството на темата налага да се кажат няколко думи и за това, какво представлява самият *хадис.*

Всеки *хадис* се състои от две части: същински текст *(матн)* на разказа или преданието и т. нар. „подпори" *(иснад),* които го предхождат. При тях всъщност се изброяват имената на лицата, чрез които е предаден разказът. Обикновено *иснадът* превъзхожда по обем същинския текст, като броят на звената в тази верига може да достигне десет и повече души. В по-ранните съчинения от VIII — началото на IX век обаче *иснадите* са кратки. Тук именно се съдържа истинската специфика на предаването — между автора на съчинението и първоизвора на приведеното съобщение се издига цяла верига от хора, които са предавали един на друг това съобщение[11]. Например:

„Той каза: разказа ми ал-Лайс, [който] каза: разказа ми 'Акил: от Ибн Шихаб, [който] каза: до мен стигна, че пратеникът на Аллах, мир нему! е бил най-щедрият между хората и повече от всякога е бил щедър [по време] на *рамадана*"[12].

Хадисите могат да представляват и разкази за сподвижниците или съвременниците на Мухаммад, както и за авторитетни дейци от следващото поколение мюсюлмани или по-късни учени. Например:

„Ибн Исхак каза: от Абу Исхак ас-Саби'и: от 'Амр ибн Маймун ал-Ауди, [който] каза: аз бях свидетел на [събитието] в деня, когато на 'Умар беше нанесен удар с копие"[13].

РЪКОПИСНАТА СБИРКА ОТ *ХАДИСИ* В НАРОДНАТА БИБЛИОТЕКА *СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ*

Днес *хадисната* литература в Ориенталския отдел на Народната библиотека *Св. св. Кирил и Методий* в София е представена в общо 127 заглавия съчинения, 124 от които са на арабски[14], а три на османотурски език[15]. Те обхващат 247 преписа (пълни или фрагментарно запазени, както и отделни текстове към страниците на съчинения на друга тематика), включени в 195 кодекса, някои от които сборници, съдържащи не само *хадиси*, но и преписи в други области на знанието.

Като цяло посоченият брой на томовете — 195 — представлява около 5,3% от общия брой ориенталски ръкописи (3680), които се съхраняват в Народната библиотека. Следва да отбележим, че тази сбирка е формирана главно от ръкописите, постъпили от две от най-големите библиотеки на територията на България през XIX век: библиотеката на Мехмед Хюсрев паша (ум. 1847 г.) в Самоков и Видинската *Вакъфска* библиотека на Осман Пазвантоглу (1758—1807)[16]. Към тези постъпления могат да се прибавят и ръкописите, получени от Кюстендил, София и други градове.

Работата ни по подготовката на Каталога на ръкописите на арабски език на тема *хадиси,* съхранявани в Народната библиотека[17], ни позволява да отбележим, че за 26 тома са налице различни податки, подсказващи видинския им произход. Ако се обърнем обаче към каталога на библиотеката на Пазвантоглу[18], съставен през 1837 г. (т.е. 30 години след смъртта на самия Осман Пазвантоглу), установяваме, че в него са описани 154 съчинения в областта на *хадисите,* които обхващат общо 184 тома ръкописи. Библиотеката е притежавала и шест тома старопечатна литература на същата тема. Тези цифри представляват 6,96% от общия брой (2211) заглавия и 7,69% от общия брой томове (2390), налични във Видинската библиотека през посочената година. Явно е, че една значителна част от ръкописите ѝ днес не е в България, а най-вероятно в Турция, където съгласно решението на Българо-турската комисия през 1889 г. са изпратени 2014 тома[19].

По-голям е броят на ръкописите на тема *хадиси* — общо 84 тома, постъпили от Самоков и съхранявани днес в Народната библиотека. Някои от тях представляват сборници и включват съчинения и на друга тематика. В ръкописния каталог на Самоковската библиотека, съставен не по-късно от 31 януари 1835 г.[20], е отразена една доста по-малка цифра — 41 заглавия в 49 тома (четири от които не са отбелязани в раздел *Хадиси,* а фигурират в списъците на книгите, заети от ползувателите). Това потвърждава предположението ни, че каталогът отразява един значително по-ранен етап от историята на библиотеката, когато тя все още не е обхванала фондовете на други, вероятно по-малки, библиотеки, съществували някога в Самоков.

Ако трябва да отчетем и броя на ръкописите, постъпили в Народната библиотека от други градове, то ще отбележим, че върху 11 тома стои печатът на *Вакъфската* библиотека в Кюстендил, а десет са придобити от София.

В процес на обработка и подготвяне на каталог са ръкописната и старопечатната колекция от библиотеката, основана през 1744 г. от Шериф Халил паша (ум. 1752 г.)[21] към *Томбул* джамия в Шумен. До настоящия момент са установени 48 преписа на 29 заглавия съчинения на тема *хадиси*, представени в 43 тома.

Казаното дотук ни позволява да направим опит да представим в табличен вид общия брой на ръкописите в областта на *хадисната* наука, разпространени в различни български градове през XIX век. Разбира се, данните имат условен характер. Те се определят от нивото на обработка на ориенталските ръкописни колекции в страната до момента и поради това подлежат на промени.

Име на селище (под азбучен ред)	Брой томове	Извор на информация
Видин	184	Каталог от 1837 г.
	27	налични ръкописи днес
Кюстендил	11	налични ръкописи днес
Пазарджик	1	"
Русе[22]	1	"
Самоков	45	Каталог от 1835 г.
	86	налични ръкописи днес
София	10	"
Шумен	43	"
От другаде	71	"
Общо налични	407	през XIX в.
	250	към края на 1995 г.

Често пъти е особено трудно да се определи дългият път, изминат от даден ръкопис, докато намери мястото си върху лавиците на някоя частна или обществена библиотека на Балканите. Във всички случаи обаче този път започва от селището, където той е преписан (или съставен, при наличието на автографи). Ето защо един от основните критерии за определяне „родината" на мюсюлманските ръкописи е произходът на хартията, върху която е извършен преписът. На основание на този белег те

могат да бъдат разделени на две основни групи: кодекси на източна хартия и кодекси на европейска хартия. От своя страна всяка една от групите предлага и по-конкретно разпределение на ръкописите, обусловено от района (или страната), където е извършено преписването им.

Изследването на този въпрос позволява да се отбележи, че от 195 тома *хадиси* от сбирката на Народната библиотека, 56 са преписани на източна хартия. Това са всъщност и най-старите ни ръкописи на тази тема, изпълнени през XI—XVI век главно в Иран, други части на Средна Азия, азиатска Турция, Египет и др. Цифрата представлява около 29,3% (приблизително 1/3) от преписите на *хадисите,* които притежаваме в момента.

Естествено нашето внимание се концентрира върху съчиненията, които са преписани или (и) съставени (макар и значително по-малко на брой) на българска почва. Със сигурност бихме могли да кажем, че 40 имат такъв произход, което представлява 17,27% от общия брой заглавия в тази област. Предполагаме, че ако се изследват по-специално палеографските и кодикологическите особености на други паметници, тази цифра ще се увеличи.

СЪЧИНЕНИЯ, СЪСТАВЕНИ В БЪЛГАРСКИ СЕЛИЩА

Като своеобразен център, в който са съставяни и преписвани съчинения в различни области на знанието, а така също и подвързвани цели кодекси, се очертава град Самоков. Изследването на ръкописите на тема *хадиси* ни позволява да приемем, че поне пет произведения на арабски език са сътворени в този град. Техен автор е *аш-шайх* Ахмад ибн Аби Бакр ибн Мухаммад ибн Ридуан ал-Кашфи ас-Самакууи (ум. 1747 г.)[23], лице, което се проявява още като копист, собственик и дарител на не малко томове, постъпили по-късно в Народната библиотека от Самоков.

Първото заглавие, което ще представим — *ал-Маджму'а ал-латифа уа'л-джарида ал-мунифа* (OP 666)[24] — всъщност представлява сборник, в който са включени фрагменти от произведения на различна тематика: *тафсири* (тълкувания на *Корана*), *хадиси*, мюсюлманско право, география и др. *Хадисните* текстове са подбрани от *Сахих ал-Бухари*, *Кауакиб ад-дарари фи шарх ал-Бухари* на Мухаммад ибн Йусуф ал-Кирмани (ум. 1384 г.), *ал-Кауакиб ал-мунир фи шарх ал-Джами' ас-сагир* на Мухаммад ибн 'Абд ар-Рахман ал-Каукаби (ум. 1571 г.) и други престижни заглавия в тази област.

Името на автора — Ахмад Афанди ал-Кашфи — е отразено на две места върху тома (върху л. Ia и 1а). Трудът е завършен на 1 *раджаб* 1127/3 юли 1715 г. Ценното в случая е, че пред нас е самият автограф. Това ни позволява да идентифицираме почерка на ал-Кашфи и да го сравним с този на други преписи, направени в Самоков, за които ще стане дума по-долу.

Интересна е авторската бележка, направена върху л. 1а на арабски език и отнасяща се до историята на това произведение. Ал-Кашфи отбелязва, че е завършил сборника *(маджму'а)* през 1127/1715 г. След това *той* е съставил втори сборник, последван от трети, който е приключен през 1133/1720—1 г. И двата сборника съдържат *хадиси*, извлечени от произведенията на известния египетски автор Джалал ад-Дин ас-Суйути (ум. 1505 г.).

Томът съдържа доста цитати, направени по маргиналните полета от ръката на автора/кописта, както и от друго лице. Това говори не само за степента на неговото ползване, но определя и кръга на онези съчинения, които явно са му били на разположение. Самият факт, че съчинението е компилация от фрагменти, подбрани от други произведения, позволява да се предположи, че те също са били в наличност в Самоков, където смятаме, че е съставено. Съществува обаче и вероятността ал-Кашфи да е водил бележки по време на своето пътуване в арабските страни (за което ще говорим по-нататък в

нашето изложение), които по-късно, вече на местна почва, е използвал.

Автор на следващото съчинение, което ще представим, е също Ахмад Афанди ал-Кашфи. Основание за това мнение ни дава фактът, че името му е отбелязано в съдържанието на тома, отразено на л. 1а. Самото произведение, условно озаглавено като *Ахадис фи фадл ал-'илм уа-шараф ахлихи уа'л-'амал бихи* (ОР 1345, I; № 155), потвърждава интереса на автора към ас-Суйути, представяйки *хадиси*, извлечени от произведението му *ал-Джами' ас-сагир мин хадис ал-Башир ан-назир* и от авторското допълнение към него. *Зийадат ал-Джами' ас-сагир*. Преписано е от Хасан ибн Салих приблизително около 1139/1726—7 г. Този факт е доста впечатляващ, защото показва, че едно произведение, съставено най-вероятно в Самоков, вече е било разпространявано от други местни кописти.

За това свидетелства и втори препис на същото заглавие (ОР 1555, IV; № 156), завършен от *ал-хаджж* Мустафа ибн Ша'бан на 24 *рамадан* 1159/10 октомври 1746 г. От същия копист са изпълнени и останалите съчинения в сборника, когото на основание на тук изложеното си позволяваме да атрибуираме също като самоковски.

Подобен е случаят и със следващия сборник, условно озаглавен *Ахадис муштамила ала'л-азкар уа'л-да'ауат уа'т-тасбихат* (ОР 2235, VI; № 157). Той съдържа 513 азбучно подредени *хадиси*, подбрани отново от *ал-Джами' ас-сагир* на ас-Суйути и от неговото допълнение.

Възможно е той, както и авторският екземпляр (незапазен днес) на сборника, който вече описахме по-напред (ОР 1345), да са всъщност двата тома, за които ал-Кашфи говори върху заглавната страница на ръкопис ОР 666 (вж. изложението ни по-горе). Това обстоятелство, както и идентичността на почерка с този на ОР 666 ни позволяват да допуснем, че пред нас е отново автограф на Ахмад ибн Аби Бакр ал-Кашфи.

Същевременно е налице още един препис на това заглавие (ОР 1077, XVIII; № 158), изпълнен вероятно в Самоков през XVIII в. Той е включен в сборник, съдържащ доста съчинения на различна тематика и водещ своя произход от Самоков, предвид печата на *Вакъфската* библиотека в този град, поставен върху лист Ia.

Като самостоятелна група съчинения в областта на хадисите могат да бъдат отделени т. нар. сборници *„40 хадиси"*. Те включват по 40, а понякога и малко повече подбрани и считани за особено важни, *хадиси*. Очевидно ал-Кашфи се интересува и от този жанр. Той подготвя коментар *(шарх)* към *ал-Ахадис ал-кудсиййа* на 'Али ибн Султан ал-Кари' ал-Хараун (ум. 1605 г.). В нашата сбирка е запазен неговият автограф, пълен препис, завършен на 4 *шаууал* 1143/3 май 1729 г. (ОР 1956, III; № 225).

Явно 'Али ал-Кари' е другият предпочитан от ал-Кашфи автор в тази област. Той съставя скромен по обем коментар и към още един сборник от *40 хадиси* на ал-Кари', наречен *Шарх Ахадис ал-арба'ин* (ОР 1830, V; № 230). Копистът на този препис засега не е идентифициран, но предполагаме, че е работил също в Самоков.

Изложението ни дотук позволява да отбележим, че засега единственото лице, съставило съчинения в областта на *хадисната* наука, е Ахмад ибн Аби Бакр ал-Кашфи от Самоков. Той се оказва автор на пет заглавия, автографите на три от които са запазени до днес. Същевременно са налице четири преписа на негови съчинения, изпълнени най-вероятно от местни кописти. На сегашния етап на нашето изследване този факт само загатва за евентуално съществуване на местна преписваческа школа. Ако това предположение се потвърди, ще трябва да отбележим, че към нея са принадлежали и лица, знаещи и арабски език. Все още не притежаваме информация, която би ни позволила да очертаем и други български градове, в които да са съставяни произведения върху третираната тематика.

СЪЧИНЕНИЯ, ПРЕПИСАНИ В БЪЛГАРСКИ СЕЛИЩА

Значително по-голям е броят на произведенията, които са преписани в различни градове на територията на България. Очертават се седем средища, между които по брой на изпълнени ръкописи най-напред следва да отбележим отново Самоков. Тук са преписани поне 17 заглавия. Други градове, в които е извършвана подобна дейност в областта на *хадисите,* са София, Кюстендил, Русе, Пазарджик, Варна и Шумен. В някои случаи предположението даден препис да е осъществен в определен град се основава на *нисбата*[25] на самия копист.

По-голямото количество произведения, преписани в България, ни дава възможността да ги разгледаме според възприетите раздели в *хадисната* литература. На първо място ще отбележим ръкописите, които се отнасят до основните положения в *хадисознанието (усул ал-хадис).* Още авторите на първите списъци или каталози на *вакъфските* библиотеки в Османската империя са разбирали значението на тази дисциплина и са описвали съчиненията, третиращи принципните ѝ въпроси, отделно от заглавията, определени най-общо към *'илм ал-хадис* (науката *хадиси*). Подобно е положението и в цитираните вече каталози на Видинската и Самоковската библиотека[26], а така също и във *Вакъфнамето* на Шериф Халил Паша[27].

Днес сбирката на Народната библиотека включва общо 28 преписа на арабски език на девет съчинения в този раздел, като един от тях (ОР 19; № 28) представлява само един лист и най-вероятно е приложение, изпаднало от друго тяло. На него е изобразена таблица, на която са нанесени буквени съкращения *(румуз),* използвани в ръкописите за по-известните автори на *хадисни* сборници.

Сред досега обработената част на Шуменската ръкописна сбирка се установиха пет заглавия на арабски език в тази област, представени в общо 11 преписа.

Би могло да се каже, че съчиненията, разпространени някога на територията на България, са главно преписи и коментари на основното произведение в тази област — *Нухбат ал-фикар фи мусталах (истилах) ахл ал-асар* на Ахмад ибн Хаджар ал-'Аскалани (ум. 1446 г.), един своеобразен трактат върху *хадисната* наука.

Най-ранният препис на *Нухбат ал-фикар* е от 1093/1682 г. (ОР 2647, I; № 1) и по всяка вероятност е изпълнен в София. Предположението ни почива на факта, че неговият копист — *аш-шайх ал-хаджж* Махмуд ибн Джа'фар бик — е заемал длъжността на проповедник *(уа'из)* в същия град.

Вторият в хронологически план препис на това съчинение, съхраняван в сбирката на Народната библиотека (ОР 235, II; № 2), с положителност произхожда от Самоков, ако се съди по *нисбата* на преписвача му — Ибрахим ибн Ахмад ас-Самакууи. От него е изпълнено и първото произведение в същия сборник (ОР 235; I; № 8), което всъщност представлява авторски коментар на *Нухбат ал-фикар* под заглавие *Таудих Нухбат ал-фикар фи мусталах ахл ал-асар*, известно и като *Нузхат ан-назар фи таудих Нухбат ал-фикар.* И двете са преписани през 1134/1721—2 г.

От XVIII в. е и фрагментарно запазено копие на същия коментар, изпълнен най-вероятно в Шумен от местен преписвач (Шм Р 647). Основание за това предположение ни дава обстоятелството, че листовете му не са обрязани точно и по тях въобще няма следи да са били подвързани като едно тяло, т. е. преписът има местен произход.

Сбирката съдържа и пет преписа на суперкоментара на 'Али ибн Султан Мухаммад ал-Кари' ал-Харауи (ум. 1605 г.) под заглавие *Шарх Шарх 'ала Нухбат ал-фикар фи мусталах ахл ал-асар.* По всяка вероятност три от тях са направени на българска територия.

Може да се предположи, че най-ранният ни препис на това заглавие (ОР 2647, II; № 17), датиран 1082/1671—2 г., е извършен в София. Той е подвързан в едно тяло с *Нухбат ал-фикар,* за който вече изразихме мнението си

по-горе, че е преписан в същия град. Безспорно съществува вероятността *Шарх Шарх 'ала Нухбат ал-фикар*, чиято хартия се отличава от тази, на която е изпълнено първото съчинение в сборника, да е преписано другаде и впоследствие да е подвързано заедно с *Нухбат ал-фикар*, като по този начин е формирано едно тяло — конволют. Обстойната бележка за вакфиране на кодекса в София на л. 5а насочва най-напред към този град. Между имената на дарителите е посочен и *шайх аш-шуйух аш-шайх* Махмуд *ал-уа'из*, който би могъл да бъде преписвачът на *Нухбат ал-фикар* (ОР 2647, I; № 1). Кодексът носи и печата на *Вакъфската* библиотека в Кюстендил (л. 6а и 8а).

С подобна ситуация се сблъскваме и при следващия препис на същия суперкоментар (ОР 1552, II; № 18), изпълнен през XVII век. Той е включен също в сборник — конволют, в който третото по ред съчинение - фрагмент от *Масабих ас-сунна* – е преписан най-вероятно в Самоков от [ал-хаджж Ахмад Афанди *аш-шахир би*-Барака зада ас-Самакуун] през първата четвърт на XVIII век. Основание за това предположение ни дават особеностите на почерка, който считаме, че е идентичен с този на ръкопис ОР 830 (№ 81) — друго копие на *Масабих ас-Сунна.*

Определено по-точни са нашите данни за трети препис на *Шарх шарх 'ала нухбат ал-фикар*, завършен на 24 *раджаб* 1177/28 януари 1764 г. (ОР 2012; № 20). Името на неговия копист е Мустафа ибн Ибрахим ибн 'Уйуд, а самият текст е преписан в *медресето Сийавуш Паша* в София.

Най-вероятно в София е преписано и съчинение, което ние условно сме назовали *Рамуз ал-Ахадис* (ОР 3302, III; № 27) и чийто автор засега остава неидентифициран. Мнението ни почива на факта, че преписвачът, завършил второто произведение от сборника (№ 194) — Ахмад ибн Байрам ибн Салим ас-Суфийауи — е същевременно и собственик на целия том. На основание и на идентичността на хартията, на която е изписано разг-

леждането тук произведение, а също и първото съчинение в този сборник — *Нузул ас-са'ирин* (№ 73), ние допускаме, че *Рамуз ал-ахадис* е преписан през първата четвърт на XVIII век.

В края на този раздел ще отбележим коментара *(шарх)* на Да'уд ибн Мухаммад ал-Карси (ум. 1747 г.) върху трактата *Рисалат Усул ал-хадис* на Мухаммад ибн Пир 'Али ал-Биркили (ум. 1573 г.). Това е кратко съчинение, разположено върху девет неподвързани листа. Преписът (Шм Р 637) е завършен на 27 *сафар* 1293/24 март 1876 г. от лице, родом от Шумен — Мустафа ибн Ахмад ибн Халил аш-Шумнауи — и най-вероятно живеещо в *медресето Осман Пазаръ Мехмед паша* в столицата.

В обобщение на казаното дотук ще отбележим следното:

От общо 39 преписа на арабски език, третиращи основните въпроси на *хадисознанието,* за които имаме данни, че са били разпространени през XVII—XIX век на територията на България, четири са изпълнени в София, три в Самоков, един в Шумен и още един от шуменски копист, който обаче живее в столицата. Два от тях представят едно от основните съчинения в тази област — *Нухбат ал-фикар,* един — авторския му коментар — *Таудих Нухбат ал-фикар,* а три — суперкоментара *Шарх Шарх 'ала Нухбат ал-фикар.* Последният препис поднася в азбучен ред думи и термини, имащи отношение към *хадисната* наука и последвани от цели изрази, в които те са употребени. Два от преписите са направени през последната четвърт на XVII век, един е атрибуиран също за XVII век, пет са изпълнени през XVIII век и само един през следващото столетие.

Както отбелязахме в началото на нашето изследване, за канонически са признати шест сборника *хадиси.* На първо място между тях това е *ал-Джами' ас-Сахих* на ал-Бухари. Допускаме, че един пълен препис на това съчинение, който обхваща два тома (ОР 1793 и ОР 679; № 35), е изпълнен в Самоков от Ахмад ибн Аби Бакр ал-Кашфи, т. е. от лицето, което вече посочихме като ав-

тор на няколко произведения. Предложената атрибуция се основава на сравнението на почерка на двата тома с този на други преписи на ал-Кашфи. Първият том не е датиран, но е изпълнен най-вероятно през първата половина на 1704 г., тъй като датата на завършване на втория том е *джумада ал-ахира* 1116/октомври същата година. Двете тела обхващат съответно 441 и 418 листа с размери 143—150x196—200 мм и представляват едно значително по обем съчинение. Предположението ни ръкописът да е изпълнен в Самоков навежда на мисълта, че на разположение на кописта в този град се е намирал и друг препис на съчинението на ал-Бухари. В каталога на Самоковската библиотека (ОР 1121, л. 3б) са отбелязани два тома на *ал-Джами' ас-Сахих* и два други — фрагменти от това съчинение. За нито един от тях обаче не е посочено да са преписани от ал-Кашфи или пък от втория самоковски копист — Хасан ибн Салих, както това е сторено за други съчинения, реализирани от тях (Ст. К.). Ето защо не можем да бъдем сигурни, че отразените в каталога два тома са именно тези, за които допускаме да са дело на ал-Кашфи. Би могло това да са томовете, които евентуално той е ползвал, за да подготви своите преписи.

Съществува обаче още една вероятност. Възможно е да грешим, че въпросните ръкописи ОР 1793 и ОР 679 са дело на ал-Кашфи. В такъв случай поради изключителната близост между почерка им и този на ал-Кашфи, за който вече посочихме, че е идентифициран, би следвало да приемем, че са изпълнени от копист — негов ученик по краснопис.

С името на ал-Бухари е свързано и едно друго съчинение, чието заглавие — *Мухтасар ал-Бухари* (Съкратен вариант на *ал-Джами' ас-Сахих* на ал-Бухари) (ОР 3318, XI; № 54), е извлечено от колофона. Засега не сме успели да идентифицираме автора му, нито да го открием в други колекции главно поради факта, че липсва началото му. Негов копист е Сулайман ибн Муртада Пазарджики, което ни навежда на мисълта, че е направен в Пазард-

жик през 1742 г. или по-късно. Съображенията ни относно датирането на преписа се основават на водния знак на хартията. Като такъв са изобразени цифрите 1742. Самото съчинение е включено в сборник-конволют с други заглавия, чието място на преписване засега остава неизяснено. Все пак нека припомним, че през 1278/1861 г. в Пазарджик е изпълнен изящен препис на *Корана.* Името на кописта-калиграф е Мустафа ал-Уахби, един от учениците на Мухаммад Афанди ибн *ал-хаджж* Даруиш Афанди[28].

Значително повече са преписите, направени на българска територия, на сборници-*хадиси,* които не принадлежат към групата на шестте основни, или канонически, или пък не са техни коментари.

На първо място ще отбележим пълния препис на *Масабих ас-Сунна* на ал-Хусайн ибн Мас'уд ал-Багауи (ум. 1122 г.) — един значителен по своя обем сборник (ОР 830; № 81), извършен по всяка вероятност в Самоков, ако съдим по *нисбата* на преписвача — *ал-хаджж* Ахмад Афанди *аш-шахир* би-Барака зада ас-Самакууи - през първата четвърт на XVIII век. Самото съчинение е разделено на десет книги *(китаб)* и включва *хадиси,* подбрани от седем основни сборника. Интересно е да се отбележи, че в каталога на Самоковската библиотека препис с това заглавие не е отбелязан. Явно, че той е постъпил след годината на съставянето му.

Предполагаме, че Ахмад Афанди Барака зада е изпълнил още един препис на *Масабих ас-Сунна* (ОР 1552, III; № 82), за съжаление фрагментарно запазен и включен в сборник с други заглавия.

Сбирката на Народната библиотека съдържа и няколко преписа на тълкувания на *Масабих ас-Сунна,* направени у нас. На първо място в хронологически план се нарежда *Шарх Масабих ас-Сунна* (ОР 2023; № 92) на Мухаммад ибн 'Абд ал-Латиф ибн ал-Малак, известен като Ибн Фириштa (ум. 1450 г.). Това е пълен препис на съчинението, изпълнен от Ахмад ибн Аби Бакр ал-Кашфи, обхващащ 428 листа с формат 143—148x200 мм. Важно е

да се отбележи също така, че томът е означен в Самоковския каталог (л. 36) и с израза *хатт-и Кашфи* (Ст. К.), т. е изрично се упоменава името на кописта. Преписът ни позволява да очертаем и известни хронологически граници на творческата дейност на ал-Кашфи. Обстоятелстото, че той е завършен през януари 1699 г., подсказва, че е започнат не по-късно от 1698 г. Засега това е най-ранният препис, направен от него, който сме успели да установим.

Друг, също пълен препис на въпросния коментар на *Масабих ас-Сунна,* завършен през *раби' ал-ахир* 1120/юни-юли 1708 г. (ОР 1207; № 93), е осъществен найвероятно в София от Ибрахим ибн Салим, известен като Байрам. Томът е доста обемист — 336 листа с размери 205х293—295 мм.

Сбирката на Народната библиотека представя още един пълен препис на същото съчинение (ОР 547; № 94), завършен през *джумада ал-ула* 1160/май 1747 г. Предполагаме, че това е станало в Русе, тъй като неговият копист, ас-сайийд Ахмад ибн ас-сайийд Мухаммад, в периода на преписването му е бил поканен да чете (*мад'у би'лкира'а)* най-вероятно *хадиси* в този град.

Друг сборник-*хадиси,* преписан на територията на България, е *Миркат ал-Мафатих* на 'Али ибн Султан ал-Кари' ал-Харауи, от който до нас е достигнала само първата му част (ОР 2348; № 99). Самото съчинение представлява коментар на *Мишкат ал-Масабих,* което пък е *шарх* на *ал-Масабих ас-Сунна.* Томът е доста внушителен, съдържа 531 листа с размери 215—218х318—320 мм и е преписан от трима различни кописти. Последният между тях е Хасан ибн Салих ас-Самакуи ан-Накшабанди ал-Ханафи по принадлежност към правна школа *(мазхабан),* завършил тялото вероятно в Самоков на 11 *мухаррам* 1179/30 юни 1765 г.

'Али ибн Султан е представен и с коментара си *Раф' ал-хафа' 'ан зат аш-Шифа'* към съчинението на ал-Йахсуби (ум. 1149 г.) *аш-Шифа'* би-та'риф *хукук ал-мустафа.* Преписът (Шм Р 97) е изпълнен в края на XVIII век от Му-

хаммад ибн Хусайн, *мударрис* в град Варна, и включва 326 листа. Изписан е на изящен *та'лик,* като текстът е обграден със златна рамка. В началото му е разположен *'унван,* при изпълнението на който са използвани цветни мастила и злато.

Известният труд на ал-Хасан ибн Мухаммад ас-Сагани (ум. 1252 г.) *Машарик ал-ануар ан-набауийййа мин Сихах ал-ахбар ал-мустафауийййа* е доста добре представен в колекцията на Народната библиотека. Той представлява компилация от около 2265 истински *(сахих)*[29] *хадиси,* подредени в 12 глави *(баб)* и от него са налице общо 13 преписа. Един от тях (ОР 2601; № 115 е завършен на 5 *джумаза ал-ула* 1209/28 ноември 1794 г., по всяка вероятност в Кюстендил, от Ибрахим ибн *ал-хадж* Ахмад ал-Кустандили. Това е пълен препис, обхващащ 95 листа с формат 163x247 мм.

Както стана вече ясно, в България е проявяван особен интерес към произведенията на известния египетски автор ас-Суйути. Пълен препис на едно от тях — *ал-Джами' ас-сагир* (ОР 191; № 146) е завършен в София през *зу ал-ка'да* 1126/в края на 1714 г. от известния ни Хасан ибн Ибрахим ибн Салим.

През първата четвърт на XVIII век в Самоков е изпълнен препис на друго съчинение на ас-Суйути — *Инбах ал-азкийа' ли-хайат ал-Анбийа'* (ОР 1618, XXI; № 140) и най-вероятно от Ахмад ибн Аби Бакр ал-Кашфи. Ръкописът представлява интерес с бележката си на л. 175б—176а, която допълва значително представата ни за кописта. Според нея през месец *рамадан* 1120/ноември—декември 1708 г. ал-Кашфи посещава Дамаск и по-конкретно — дома на известния автор в областта на суфизма 'Абд ал-Гани Ибн ан-Набулуси (ум. 1731 г.), където двамата дискутират върху значението на *хадисната* наука.

Ще посочим още няколко по-малки по обем сборника, преписани също в Самоков или в други български градове:

Ахадис фи фадл Ла илах илла'лаах на Мухаммад ибн 'Абд ар-Рахман ал-Бакри (ум. 1586 г.) (ОР 2064, III; № 168) — съчинение, изцяло посветено на израза „Няма друг Бог

освен Аллах" и на *хадисите*, които го изясняват. Преписът е завършен в Самоков от 'Абд ар-Рахман ибн Ахмад ибн Мухаммад ас-Самакууи *баладан* (по местоживеене) ал-Ханафи *мазхабан* на 10 *раби' ал-ахир* 1139/5 декември 1726 г.

Хасан ибн Салих от Самоков се представя пред нас с още един свой пълен препис —*ал-Хибат ас-санийийа фи табйин ал-Ахадис ал-маудуʼат* на 'Али ал-Кари' ал-Харауи (OP 494, IV; № 172), завършен през *раджаб* 1139/февруари—март 1727 г. Това е най-ранният направен у нас и установен засега препис на сборник с апокрифни *хадиси*, който съдържа и коментар към всеки един от тях.

Следва да отбележим още един кратък сборник от 22 листа, завършен най-вероятно в Самоков от Даруиш 'Али ибн ал-хаджж Халил (или Джалил) ас-Самакууи (OP 2687, V; № 185) през *джумада ал-ахира* 1137/февруари 1725 г. Става дума за съчинението *ал-Лубаб фи ал-ахбар* на 'Ата' ал-Мулк ал-Карауи, биографичните данни за когото са неизвестни.

Последното произведение от тази група, за което имаме сведения, че е преписано в България и по-конкретно — в Кюстендил, е *Маджмаʼдурар гурар ал-мусаффа фиʼл-хадис* (OP 3627; № 179), чийто автор — 'Араб зада ал-Адирнауи (ум. 1718 г.), както личи, е с балкански произход (т.е. от Едирне, Одрин). Това е сборник, в който под азбучен ред са представени *хадиси*, извлечени от трудовете на ал-Бухари и Муслим. Преписът съдържа 261 листа и е завършен през 1197/1782—3 г.

Местните кописти проявяват известен интерес и към сборниците *„40 хадиси"*. Общо броят на преписаните у нас и установени до момента заглавия на арабски език от тази група е четири.

На първо място според годината на съставяне на съчинението следва да отбележим *ал-Фатх ал-мубин фи шарх ал-Арбаʼин лиʼн-Науауи* на Ибн Хаджар ал-Хайсами (ум. 1565 г.). Преписът (OP 3342; № 207), фрагментарно запазен, е изпълнен през първата четвърт на XVIII век от ал-Кашфи най-вероятно в Самоков. Бихме могли да го идентифици-

раме с описанието на *Шарх Арба'ин ли-ибн Хаджар*, разположено на л. 3б в каталога на Самоков, за който препис е отбелязано, че е направен от същото лице (Ст. К.).

Още един коментар върху *„40 хадиси"* на Мухйи ад-Дин ан-Науауи (ум. 1278 г.)[30] е преписан по всяка вероятност в Самоков от *ал-хаджж* Ахмад ибн Мухаммад ас-Самакуuи, *аш-шахир би*-Барака зада през *раджаб* 1140/началото на 1728 г. Това е *ал-Джаухар ал-бахиййа фи шарх ал-Арба'ин ан-Науауиййа* (ОР 1745; № 211), съдържащ 117 листа. Не е установен в самоковския каталог.

Предполагаме, че два други преписа на *Шарх ал-Арба'ин хадисан ли'л-Биркауи* на Мухаммад ибн Мустафа ал-Аккармани (ум. 1747 г.) са направени в София (ОР 403 и ОР 2610; № 221 и 222). Първият е завършен през *зу ал-ка'да* 1194/ноември 1780 г., а вторият — през *раби' ас-сани* 1195/април 1781 г. Техен копист е Мустафа Хасан ал-Ханафи ас-Суфийауи (т. е. от София), живеещ в *медресето Кара Такиййа*. Самите преписи са пълни и съдържат съответно 158 и 156 листа.

Както отбелязахме вече, настоящето изследване се определя и от степента на обработка на ориенталските ръкописни сбирки в нашата страна. Ето защо то може да бъде разширено и допълнено постепенно в процеса на работата ни на това поприще. Изложеното дотук обаче ни позволява да направим следните *изводи:*

Хадисната литература заема престижно място във *вакъфските* библиотеки, съществували през миналите столетия на територията на България. В техните списъци и каталози тя е отразена традиционно след *Корана* и *кораническите* науки.

В общи линии са представени основните съчинения по темата. Между шестте канонически сборника с най-голям авторитет се е ползвал *ал-Джами' ас-Сахих* на ал-Бухари. Произведенията на останалите автори в този раздел са далеч по-малко разпространени.

Засега са установени седем съчинения, сътворени в България, шест от които са сборници. Предпочитан ав-

тор, от чиито произведения са извличани *хадиси*, е Джалал-ад-Дин ас-Суйути, а най-коментираният — 'Али ибн Султан ал-Кари' ал-Харауи.

Като своеобразен център на творческа и преписваческа дейност в областта на хадисната наука се очертава град Самоков. Единственият автор, за когото имаме сведения, че е съставял съчинения в тази област, е Ахмад ибн Аби Бакр ибн Ридуан ал-Кашфи ас-Самакуui, живял в края на XVII — първа половина на XVIII век[31]. Неговите произведения са преписвани и от други местни кописти. Името му фигурира и между собствениците и дарителите на книги и ръкописи както на *хадисна* тематика, така и в други области на знанието.

Освен в Самоков, където са преписани 17 заглавия, подобна, но не така интензивна преписваческа дейност е извършвана и в други български градове, като София, Кюстендил, Русе, Пазарджик, Шумен, Варна. Между преписите се очертават както по-обемисти томове от по неколкостотин листа, така и по-малки сборници *хадиси*.

Най-ранният препис по темата е направен в София през последната четвърт на XVII век. По-голямата част от преписите обаче са изпълнени в продължение на целия XVIII век.

Цялостното изследване на мястото на *хадисната* литература в живота на мюсюлманите в България предполага включването и на други въпроси, между които: степен на ползване на тази литература[32], заглавия — *хадиси* в частните сбирки и библиотеки, бивши собственици и дарители и позицията им в социалната йерархия, цена на книгата и др. Те са предмет на бъдещи разработки.

БЕЛЕЖКИ:

[1] *Siddiqi, M. Z.* Hadith Literature. Its Origin, Development, Special Features and Criticism. Calcutta, 1961; *Robson, J.* Hadith. — EI, New ed., Tome III, Leyden-Brill, 1975, 24—30; *Goldziher,* I. Etudes sur la tradition islamique extraites du Tome II des Muhammedanische Studien. Trad. par L. Bercher. Paris, 1984.

[2] *Массэ, А.* Ислам. Очерк истории. Перев. с франц. Москва, 1962, с. 82.

[3] *Фильштинский, И. М.* История арабской литературы V — начало X Века. Москва, 1985, с. 149.

[4] Думата *хадис* — разказ, предание — произхожда от II група на глагола *хадаса* — *хаддаса* — със значение „разказвам, предавам". Вж. *Баранов, Х. К.* Арабско-русский словарь. Москва, 1957, с. 199.

[5] *Халидов, А. Б.* Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985, с. 42.

[6] Съществува мнението, че 1210 *хадиси* почиват на нейния авторитет. Ал-Бухари и Муслим обаче приемат само 300. Вж. *Watt, W. M.* 'A'isha bint Abi Bakr. — EI, New ed., Tome I, p. 318.

[7] *Массэ, А.*, Цит. съч., с. 84.

8 Вж. *Bukhari* (al-), *Isma'il ibn Ibrahim*. Al-Jami' as-Sahih. Al-Juz' 1—8. [Istanbul], Dar at-Tiba'a al-'amira, 1315 [1899]; *Bokhari* (el-). L'authenthique. Tradition musulmane. Choix de hadiths. Trad., introd. et notes par G. H. Bousquet. 2e éd. Paris, 1964; *Selections* from the Sahih of al-Buhari. Ed. with notes by Ch. Torrey. Leiden, 1969.

[9] *Халидов, А. Б.* Цит. съч., 60—61.

[10] Пак там, с. 67.

[11] *Goldziher, I.* Op. cit., 6—12.

[12] *Халидов, А. Б.* Цит. съч., 98—99. Вж. и *Muhammad Ali*, Maulana. A Manual of Hadith. Preface by C. E. Bosworth. Second ed., London, 1978.

[13] *Халидов, А. Б.* Цит. съч., с. 99.

[14] Вж. *Darwish* (ad–), 'A. Fihris al–makhtutat al-'arabiyyah al–mahfuzah fi Dar al–Kutub ash–sha'abiyyah Kiril wa Mitudi fi Sofiyah 'asimat al-Djumhuriyyah ash-sha'abiyyah al-bulghariyyah. Al-Djuz' al-awwal. Al-Qur'an wa 'ulumuhu, al-Hadith wa 'ulumuhu. Dimashq, 1969, 193—272; *Kenderova, St.* Catalogue of Arabic Manuscripts in SS Cyril and Methodius National Library, Sofia, Bulgaria. Hadith Sciences. Ed. by M. I. Waley. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1995. За цялостен поглед върху ориенталската ръкописна сбирка на Народната библиотека Вж *Kenderova, St.* Bulgaria. — In: World Survey of Islamic Maniscripts. Vol. I. London:·Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, Brill, 1992, 121—142.

[15] Описания за тях са направени на фиши от покойния проф. Б. Недков, които все още не са публикувани.

[16] *Йорданов, В.* История на Народната библиотека В София. По случай 50-годишнината ѝ. 1879—1929. С., 1930; *Недков, Б.* Ориенталистиката в Софийската народна библиотека. — В: Годишник на ББИ за 1945—1946 г. С., 1948, 226—239; *Михайлова, М.* 90 години Ориенталски сбирки В Народната библиотека „Кирил и Методий". — Известия на Народната библиотека „Кирил и Методий". Т. XII (XVIII), 351—357.

[17] *Kenderova, St.* Catalogue of Arabic Manuscripts...

[18] Каталогът е В процес на подготовка за издаване. Първо съобщение за него под заглавие „Библиотеката на Осман Пазвантоглу по времето на Софроний (по новооткрит неин опис)" бе направено от Ст. Кендерова по време на честването на 250 години от рождението на Софроний Врачански, проведено през 1989 г. във Враца. Материалите по тази конференция все още не са публикувани. Вж. и *Kenderova, St.* A propos des donateurs des livres à la Bibliothèque d'Osman Pazvantoğlu à Vidin. — In: Sociétés et Cultures musulmanes d'hier et d'aujourd'hui. Actes de la IXe réunion des chercheurs sur le monde arabe et musulman. Ed. par M. Anastassiadou. Paris, 1996, 182—185.

[19] *ЙорданоВ, В.* Цит. съч.

[20] Колегата М. Стайнова смята, че каталогът е съставен през 1257/1841 г. Вж. *Стайнова М.* Османските библиотеки В българските земи през XV—XIX Bek. Студии. С., 1982, с. 41. Въпреки че е имала предвид списъците на книгите, заети от читатели на библиотката, приложени В края на каталога, яВно тя не е обърнала Внимание на най-ранната бележка В този смисъл. На л. 16а е отбелязана датата 1 *(гурре) шеВВал* [12]50/31 януари 1835. ТоВа позВоляВа да допуснем, че каталогът е изготВен най-късно през тази година.

[21] Вж *Duda, H. W.* Balkantürkische Studien. Wien, 1949 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 226. Bd. 1. Abhandlung), 63—69; *Keskioğlu, O.* Şumnulu Şerif Halil Paşa Vakfiyesi. — Vakıflar dergisi, XIX, Ankara, 1985, 25—30.

[22] В Историческия музей В гр. Русе се съхраняВа значителна колекция от източни ръкописи, която Все още не е прегледана. Възможно е между преписите да има и *хадиси.*

[23] Приетата практическа транскрипция на мюсюлманските назВания е съобразена с езика на ръкописа, предмет на изследВането. Ето защо имената на лица, които предполагаме да са български турци, а не араби, са предадени според фонетичните особености на арабския език.

[24] *Kenderova, St.,* Catalogue of Arabic Manuscripts.... № 178. Оттук нататък номерът на описание на конкретния ръкопис В цитирания каталог ще бъде даВан В самото изложение след сигнатурата му.

[25] *Нисба* — едно от презимената на мюсюлманските аВтори, което насочВа към мястото на раждане или на местожиВеене.

[26] *Kenderova, St.* Traditions du catalogage des livres dans les Bibliothèques de *waqf* en Bulgarie au XIX e siècle. — In: Tradition et innovation dans l'Orient ottoman et iranien. Journées franco-allemandes d'études ottomanes et iraniennes. Mulhouse, Confédération européenne des Universités du Rhin Supérieur, Les 12 et 13 mai 1995 (sous presse).

[27] *Duda, H. W.* Op. cit.

[28] *ПетkоВа-БожаноВа, Г.* Опис на арабските ръкописи. Т. I. Коран. С., 1977, № 86.

[29] *Хадисите* се разделят на четири осноВни групи: *сахих* (здраВи, истински), *хасан* (добри), *да'иф* (слаби) и *саким* (болни). Преданията, определяни като *сахих,* се степенуВат по следния начин: 1) Възприети от ал-Бухари и от Муслим; 2) *хадиси,* които фигурират единстВено у ал-Бухари; 3) *хадиси,* които фигурират само при Муслим; 4) *хадиси,* които не се срещат нито у единия, нито у другия, но отгоВарят на услоВията, постаВени от дВамата, и т.н. Вж. EI, Tome III, p. 26. Вж. и *Koçyiğit, T.* Hadis Istilâhları. Ikinci baskı. Ankara, 1985, 383—389; *Aydınlı, A.* Hadis Istilâhları Sözlüğü. Istanbul, 1987, p. 134.

[30] *Nawawi* (an-). Les Quarante Hadith. Les Traditions du Prophète. Traduits de l'arabe et annotés par M. Tahar avec la collab. de P. Lory. Paris, 1992.

[31] *Kahhala, 'U. R.* Mu'djam al-mu'allifin. Taradjim musannafi al-kutub al-'arabiyya. I, Dimashq, 1376/1957, p. 178.

[32] Доклад по този Въпрос, озаглаВен Lecteurs, livres prêtés, livres donnés: la Bibliothéque de Samokov au XIXe siècle, беше изнесен от Ст. КендероВа по Време на X конгрес на Френската асоциация за изследВане на арабския и мюсюлманския сВят (AFEMAM), проВеден В Екс-ан-ПроВанс през 1996 г. Материалите от конгреса ще бъдат публикуВани.

HADITH LITERATURE IN BULGARIA, 17TH — 19TH CENTURIES

Stoyanka Kenderova

Summary

Our research on the science of *Hadiths* in Bulgaria in the seventeenth — nineteenth centuries is based primarily on the collection of manuscripts in Arabic and Ottoman Turkish languages of this type preserved today in the Sts. Cyril and Methodius National Library in Sofia. The copies in the Arabic, 243 altogether, containing 124 titles of works, have been revealed in detail in the *Catalogue of Arabic Manuscripts. The Science of Hadith*. London: 1995. The catalogue also contains bibliographical references concerning the availability of each work in other three libraries in the Balkans — Gazi Hüsrev Beg in Sarajevo, Topkapı Sarayı Müzesi and Köprülü in Istanbul, thus considerably widening our knowledge on the dissemination of this literature in other regions in the Balkans.

We have also taken into account information on *hadiths* drawn from the Catalogues of the Library of Osman Pazvantoğlu in Vidin, compiled in 1837, and of Hüsrev Paşa Library in Samokov, compiled no later than 1835. The book collection from Tombul Cami in Shumen is still being processed and 50 manuscripts from it have been included in this study.

The copies studied so far permit us to conclude that the major collections, accepted as canonical in the field, other authoritative titles, as well as less known works have been disseminated in Bulgarian lands. Among the most popular ones was the collection *al-Jamí' as-Sahih*, or just, *as-Sahih* (The True, The Sound) by al-Bukhari (d. 256/870) and com-

mentaries on it. A number of copies of *Masabih as-Sunnah* by al-Baghawi (d. 516/1122) have also been preserved. So far these are 16, while commentaries and tracts on it amount to 18 as of now.

The short collections, also called 40 *Hadiths*, are represented mainly by the work of an-Nawawi (d. 676/1278) and 11 copies of various commentaries by him.

The main concepts of the *Hadith* science (*Usul al-Hadith*) find their place in 32 copies of *Nukhbat al-fikar* by al-Askalani (d. 852/1446) and tracts on it.

Chronologically, the bulk of the manuscipts are in fact copies dating from the 12th/18th century — about 45.5 percent of the collection (included also are the cases in which a work had been copied by more than one person and at different times). Though less in number, older copies are also available: one of the 5th/11th; one of the 6th/12th, four of the 7th/13th, six of the 8th/14th centuries and other. 56 codices written on paper of Eastern origin have been found, that is, 29. 3 percent of the entire *Hadith* collection in the National Library in Sofia. It is difficult to trace down the long journey of each of these manuscripts beginning somewhere in Iran, the Asian part of Turkey, Syria or Palestine and ending in one of the libraries on the territory of Bulgaria. There are also copies made on European paper in Turkey or in the Arab countries.

So far, it is only of the history of 35 manuscripts that we can claim to be connected with the Balkans only. These are works written (in a lesser degree) or/and copied in Balkan cities (two of them in Istanbul).

Samokov stands out as a particularly active centre in this respect. No less than 22 manuscripts originate from this town, and we suppose that following a thorough palaeographic and codicological analysis of other volumes their number will increase. 16 of them have been prepared by a local author — Ahmad b. Abi Bakr b. Muhammad b. Ridwan al-Kashfi as-Samaquwi, while 6 are in all probability his autographs. His name also stands out among the donors, having made waqf of 20 manuscripts on the subject.

Other Bulgarian places where *hadith*s were copied were Sofia, Kyustendil, Russe, and Pazardzhik.

The bulk of the Balkan copies were prepared in the course of the 12th/18th century. Many of them contain also inscriptions, corrections, quotations from works of other fields of scholarship in the margins and in the interlinear space. All these are indicative not only of the degree to which each of the volumes was used but also allow drawing conclusions regarding the titles accessible to the reader and which were most often resorted to as reference books. This already reveals the social significance of the book in local society.

ЗА ДВЕ НОВИ СБИРКИ ОТ АРАБОГРАФИЧНИ КНИГИ, ЗАПАЗЕНИ В БЪЛГАРИЯ

Анка Стоилова, Зорка Иванова

В селата Елховец и Чепинци, Смолянски окръг, са сформирани две нови сбирки от арабографични книги, за които настоящата статия дава начална информация. Тя ще бъде обогатена и задълбочена след пълното описание и проучване на фондовете им. Тук са очертани основните моменти от създаването на сбирката, от началната обработка и перспективите за по-нататъшната работа по разкриването им. Представяме данни, извлечени от бележките за собственост и вакфиране[1], които са свързани с миграцията и историята на книгите.

Ръкописите, старопечатните и литографираните книги от Елховец и Чепинци са разгледани поотделно. Вниманието е насочено към по-значимите съчинения и автори, а репертоарът е очертан само в общи линии.

Най-новата история на книгите от двете сбирки, тяхното формиране и обособяване започва още по времето на т. нар. „Възродителен процес“, когато властите издирват и изземват периодично и системно „старите турски книги“. По думите на секретаря на джамийското настоятелство в с. Елховец Шукри Орманов много от хората решават да съберат старите книги и да ги оставят в джамията, за да бъдат опазени. Други предпочитат да извършат ритуални закопавания на притежаваните ръкописи и печатни книги и сега е трудно да се установи дори приблизителният им брой.

Двете сбирки са открити за научните среди през 1992 г. по време на провеждана в района научна експедиция на историци и етнолози. Местните хора се убеждават, че тези книги представляват ценност не само защото са

семейна реликва или свързани с тяхната религия, но и тъй като са източник на сведения за историята на родния им край. Постепенно предпазливостта и недоверието отстъпват пред искрения интерес и загриженост на историците и Ш. Орманов се съгласява да даде достъп до книгите, за да се разбере какво точно съдържат.

Първичната обработка на сбирката бе направена през следващата година от авторите на тези редове, по време на кратка командировка в с. Елховец. Книгите са подредени и разпределени в две групи според вида им — ръкописи и печатни (включващи старопечатни и литографирани). Многотомните издания са обединени и комплектовани с наличната пълнота. В сигнатурите на книгите са посочени поредният номер, видът им — литография, печатна или ръкопис, и езикът — арабски, турски или персийски. Отделните видове книги имат самостоятелни номерации, за да се оформят съответните колекции. По-късно в София направеният първи работен вариант е уточнен с данни от каталозите и справочниците и е залегнал в основата на настоящата статия.

Въпреки че разполагахме само с един ден, успяхме да съберем по-важните имена и данни от приписките и бележките в книгите. Част от тях ще бъдат изнесени по-долу в изложението.

Сбирката в с. Елховец съдържа общо 78 книги — пет ръкописа на арабски език, двадесет литографии (между които един персийско-турски речник) и 53 печатни книги. На турски език са три печатни книги, една литография и съчинение в сборник по граматика. Има по един екземпляр от известния арабско-турски речник на Мустафа б. Шамс ад-Дин ал-Карахисари ал-Ахтари (жив. 950/1543)[2] и от прочутия персийски сборник от притчи в стихотворна форма и проза „Гулистан" („Страната на розите") на Муслих ад-Дин Абу Мохамад Абдуллах Саади (род. между 1203—1210, поч. 1292)[3]. Останалите литографии и печатни книги са на арабски език.

Между ръкописите най-ранен е фрагментарно запазен препис на Свещения Коран. По палеографско-кодикологи-

чески белези той може да бъде отнесен към XV век[4]. Има още два корана, единият от XVII век, а другият е датиран 1184/1770[5]. Четвъртият ръкопис е фрагмент от съчинение, чието заглавие и автор засега не са установени. Тематично се отнася към правото. Съдържа само 16 листа, написани в началото на XX век[6].

Особен интерес представлява добре запазеният препис от 1176/1762 г. на „Китаб аш-шифа би та'риф хукук ал-Мустафа" („Книга на изцелението чрез познанието истините на Избраника"), посветен на живота на пророка Мохамед. Неин автор е 'Иад ибн Муса ибн 'Иад ал-Йахсуби, Абу-л-Фадл (475—544/1084—1149). Преписвачът е оставил името си, но не споменава къде е завършил ръкописа.[7]

В джамията на селото се ползва един препис на Свещения Коран от края на XIX век. Секретарят на джамийското настоятелство Ш. Орманов го е открил и се е погрижил да бъде преподвързан и опазен. Той бе така любезен да предостави като дар на НБКМ два малки ръкописа. Единият от тях е фрагмент от съчинение на религиозна тема на арабски език и се съхранява в Ориенталския отдел[8]. В него има приписка, според която директор на медресето в Елховец е Хасан Риза. Вторият препис е на турски език и представлява своден текст по наследствено право. Преписан е от шейх Мехмед ибн Абдуллах от с. Юнус дере (дн. с. Елховец)[9].

Печатните книги от елховската сбирка се групират тематично в пет големи дяла в следното съотношение: граматика — 31%, фикх[10] — 17,5%, ритуал — 12%, тафсири[11] — 10%. С единични книги са застъпени философията, риториката, логиката, пропедевтиката, литературата и теологията. Има речници, три корана и сборник с образци за писма, прошения и документи — т. нар. мюншаат.

Литографиите са отпечатани между 1845 и 1912 година. Най-ранната от тях е персийско-турският речник на Сюнбюлзаде Вехби (поч. 1224/1809), озаглавен „Тухве-и

Вехби" („Дарът на Вехби"). Вероятно е отпечатан в Истанбул[12]. На турски език е литографията „Мохамедие", едно от най-ползваните съчинения по догматика, чийто автор е Язъджъзаде Мехмед ефенди (поч. 855/1451)[13].

От литографираните книги на арабски език могат да бъдат посочени „Хашият „Мултака ал-абхар" („Суправкоментар върху „Среща на моретата") от Ибрахим Халаби (поч. 885/1480)[14] и сборник от граматически съчинения. Последният съдържа: „Тухват 'ауамил джадид" („Дарът на „Новите фактори") — коментар на Мустафа ибн Ибрахим (поч. 1207/1792) върху съчинението на ал-Баркауи (поч. 981/1573) „'Ауамил джадид" („Новите фактори [в граматиката]"). Вторият коментар е върху същото съчинение и е озаглавен „'Ираб ал-'ауамил" („Граматическият анализ на „Факторите"). Негов автор е Хусейн ибн Зинизаде ал-Бурсави (жив. 1163/1750). Книгата е отпечатана в Истанбул през 1881 г.[15]

Между старопечатните издания вниманието привлича сборник от тафсири — първият е „Лабаб атта'уил фи ма'ани ат-танзил" („Най-отбраното от коментарите за значенията на ниспославането свише") на Али ибн Ибрахим ал-Багдади, известен като ал-Хазин (поч. 741/1340). Вторият коментар е наречен „Тафсир на Насфи" по името на автора му Абу-л-Баракат ан-Насфи (поч. 710/1310). Засега налице са втори и трети том на истанбулското издание от 1853 г. Възможно е при по-нататъшното попълване на сбирката да бъдат открити и останалите томове[16]. Има един екземпляр от отпечатания през 1890 г. в Истанбул коментар на Али ибн Султан Мохамед ал-Кари (поч. 1014/1606) върху „Китаб аш-шифа би-та'ариф хукук ал-Мустафа" („Книга на изцелението чрез познаване истините на Избраника") от 'Иад ал-Йахсуби (поч. 544/1149)[17]. (Препис на коментираното съчинение от 1762 година бе посочен между ръкописите на сбирката.)

Инвентарният списък[18] на елховската сбирка съдържа малка част от битувалите в района книги, но и те дават представа за правения подбор. Явно той е съ-

образяван с нуждите от основни съчинения в дисциплините изучавани в средната и висша степен на обучение на медресетата (вж. Желтяков, А., Ю. Петросян: 8). Главните предмети са богословие, основи на фикха (по ханафитската школа), догматика, хадиси, основи на науката за хадисите, тафсири на корана, граматика, математика, астрономия и др. (вж. Uzunçarşılı: 22).

Върху страниците на книгите са запазени ценни *приписки и бележки* с имена на собственици, дарители, на махали и селища. Често се срещат Даръ дере (дн. гр. Златоград), Кючюк дере (дн. с. Витина, Смолянско) и, разбира се, Юнус дере (дн. с. Елховец).

Преписвачът на посочения по-горе ръкопис по наследствено право шейх Мехмед ибн Абдулах е бил жител на с. Елховец. Под името му се чете датата 20 шабан 1245 [г.х./14 февруари 1830 г.].

В бележка на собственика Мустафа, син на Сюлейман, син на Джафер, е уточнено, че е един от преселниците, дошли в Елховец от с. Хамидие, каза Драма. Датата е 1314 [г.х./1896—97][19].

Между дарителите, вакфирали книгите си, има и две жени. Името на едната от тях не е споменато. Записано е, че вакфирането се прави от съпругата на Мехмед ходжа от с. Витина през 1326 г.х./1908—9 г. На същата страница има печат на медресето в с. Елховец[20]. Ценна литография „Вакфира през 1295 [г.х./1878 г.] Айше, дъщеря на Исмаил, от с. Юнус дере, спадащо към каза Ахъ челеби [дн. гр. Смолян]“[21].

По печатите във вакфираните книги може да се съди, че са предоставени на съществувалото тук медресе. В няколко книги името на собственика е Хасан Риза и годината — 1307 [г.х./1889—1890 г.]. От бележка, която той е оставил като преписвач на един от ръкописите, става ясно, че е бил директор на медресето в с. Елховец. Починал по време на пътуването си до Мека. Вероятно той последен е заемал този пост в училището, което е било отворено докъм 1912 г.

Вписвания и печати, които се отнасят до различни медресета в района на Източните Родопи и тези в гр. Кюстендил, се съдържат и в двете разглеждани сбирки ръкописи и печатни книги, ето защо към тях ще се върнем отново при представянето на Чепинската библиотека. Изучаването на приписките, оставени върху страниците на книгите, ще позволи да се събере по-пълна информация за миграцията, на която са били подложени.

Сбирката в с. Чепинци е по-обемна и продължава да се попълва. Досега са събрани повече от двеста и петдесет ръкописа и над триста старопечатни и литографирани книги. Тяхната начална обработка започна и са обхванати близо две трети от старопечатните книги. В предварителен списък[22] са описани почти всички ръкописи, с изключение на фрагменти от по един-два листа и новопостъпилите манускрипти.

Библиотеката в с. Чепинци се разраства около ядрото книги, събирани спорадично допреди две години. С много търпение, такт, грижа и умение работниците Кадир Моллов и Адем Манафов се посвещават на идеята за опазване на книжното богатство и постигат значителни успехи. При събирането на книгите се води дневник с кратки сведения за битуването на всяка една от тях преди влизането им в чепинската библиотека. С подкрепата на местното население те не само издирват книгите, но и се включват в изграждането на специална библиотека, разполагаща с необходимото обзавеждане за тяхното правилно съхраняване и ползване. Заслуга за създаването на библиотеката в с. Чепинци има фондация „СОЛОН", осигурила финансова помощ. Набавя се и съвременна литература, свързана с арабографичната книжнина и мюсюлманската култура.

Началната обработка на фонда на чепинската библиотека започна през лятото на 1994 г. по време на командировката ни там. Сигнирани и подредени по формат са близо 300 старопечатни книги, от които са снети библиографските данни. За нуждите на библиотеката и с

оглед съставянето на своден каталог са изготвени фишите за азбучен, тематичен и топографски каталог. Попълнена е и картотека на имената, срещани в приписките, която както и каталозите (без топографския) са дублирани, като второто им издание се съхранява в Ориенталския отдел на НБКМ.

Почти всички *старопечатни книги*, събрани в с. Чепинци, са издадени през втората половина на миналия век извън България. Само една от обработените досега книги е отпечатана у нас. Озаглавена е „Уасийат ал-имам 'Али ибн Абу Талиб ли-ибни-хи Хасан" („Заветът на имам 'Али ибн Абу Талиб към сина му Хасан"). Според подзаглавните данни текстът е записан от Абу ал-Хайр Диа ад-Дин ал-Азхари, учител по арабски език в мюфтийското училище, Медресе-и нюваб, в Шумен. Книгата излиза в печатницата на Сабри Садък в същия град през 1930 година[23].

Заслужава да се отбележи, че в каталозите на печатните книги, които са на разположение в НБКМ[24], не са отразени всички издания, екземпляри от които са запазени в селата Елховец и Чепинци.

В „Предварителен списък", за който споменахме, са описани 241 *ръкописа* от чепинската библиотека. Един от тях съдържа стихове на персийски език[25]. Между двуезичните сборници има персийско-турски, първото съчинение в който е речникът на Ибрахим Шахиди (поч. 954/1550) „Тухве-и Шахиди". Завършен е през 1515 г. и е първият словник от този вид в стихотворна форма. Второто съчинение също е персийско-турски речник, а третото — фрагмент от „Инша-и маргуб" на турски език[26].

Сравняването по брой на арабските и турски сборници и самостоятелни текстове очертава интересни съотношения. Те могат да бъдат показателни за ползваната в района книжнина, въпреки че се отнасят за малка част от нея. Като се изключи групата на кораните — 71 преписа и тези на персийски език, останалите ръкописи се разпределят както следва:

СБОРНИЦИ			САМОСТОЯТЕЛНИ	
АР.	ТУР.	АР.-ТУР.	АР.	ТУР.
23	26	12	39	68

Като се отчете и съотношението между арабските и турски текстове в двуезичните сборници, се наблюдава превес на турскоезичните, който вероятно се дължи на това, че турският е по-разпространен в района на Източните и Средни Родопи. Ето защо е бил по-достъпен и по-предпочитан като език на книгите пред арабския, изучаван главно в медресетата. Количественото съотношение на темите, което посочихме при старопечатните книги от Елховец, отразява и картината при чепинската колекция, както за ръкописите, така и за останалите книги.

Сред *османотурските ръкописи* няколко привличат вниманието. „Книга за недостижимите [които са образец за подражание]" — „Ибрет-наме" на Махмуд ибн ‘Осман, известен като Лами (поч. 939/1532), е започната в Бурса през 932/1525 г. и представлява сборник разкази, предимно в проза. Съчинението е създадено в периода на завладяването на о-в Родос и Унгария от султан Сюлейман Кануни (1520—66), както е отбелязано в предговора ѝ. Завършено е през 1526 г. Текстът е оформен в две части. След увода в първата, по-кратката част, се казва, че „книгата е апология на най-добрите измежду праведните и чудотворците". Съдържа предания (менакъби), животоописания (сийар), жития на светии (тезкере-и евлия), преводи на Мухиеддин Араби, на текстове от арабски и персийски език. Във втората част, озаглавена „Постепенен възход и заключително развитие на съдбата", са включени „митове и легенди от старогръцката митология, от иранската, индийската и китайската литература, пречупени през религиозните и житейски възгледи на автора" (Kocatürk: 415—418). Съчинението е едно от добре известните и значими произведения на

турски език и е включено в издадената през 1970 г. в Анкара „История на турската литература" (Kocatürk: 1970). Началото на кодекса липсва, книжното тяло е силно повредено, някои от листовете са слепени. Използвано е черно и червено мастило, като с червенослов са откроени повечето от заглавните думи, почерк — несих[27]. В приписката, разположена в края на текста, се чете името на кописта Хусейн ибн Муниш и датата — 4 зи-л-када 1011 [г.х./15 април 1603 г.], когато е завършен ръкописът. Размерите на листа са 205x148 мм и на текстовото поле — 152x90 мм. На всяка страница има по 18 реда. Подвързията е загубена. На последната страница има следи от бележка, чийто текст е заличаван и не се чете, видима е само годината 1156/1743[28]. Преписи на това съчинение са известни и в други сбирки (вж. напр. Flügel: т. III, с. 302—303, Sohrweide, № 317).

По-рядко се срещат копия от следните произведения по право и суфизъм — „Красотата на фетвите" и „Етика на степените"[29].

Сборникът „Бехчет ел-фетава" („Красотата на фетвите"), чийто автор е мюфтията на Истанбул и шейхюлислям Абдуллах ибн Мехмед Йенишехирли (поч. 1155/1742) е преписан 10 години след смъртта на автора от анонимен копист и е завършен на 12 шевал 1166/24 август 1753 г. На последния изписан лист (307а) от кодекса има бележка, че ръкописът е вакфиран от Абдулкерим Бей-заде ел-Хадж Мехмед ефенди на 20 зи-л-када 1190/21 януари 1777 г. Кодексът впечатлява с хубавата кожена подвързия, украсена с медальон, с красивия цветен унван на л. 1б, калиграфския несих, с който е изписан текстът. Доколкото ни е известно засега, само в Сараевската библиотека има преписи от същото съчинение[30].

Единствен препис от „Етиката на степените" („Адабъ Меназил") на Абдуллатиф б. Дурмуш факих б. Селим (жив. 1041/1631) се пази в библиотеката Нуру Османие в Истанбул[31]. В чепинската колекция е постъпило копие от същия текст, фрагмент от 18 листа с размери 200x135 мм и текстово поле 150x80 мм с 13 реда на страница.

Между кодексите в с. Чепинци има един, който е може би по-близо до това, което архивистите, а не археографите, назовават ръкопис. В него е дипломната работа на Мехмед Хаджисалихов, написана при завършване на обучението му в медресето на гр. Кавала. Датирана е 5 канун-и еввел 1923 г./5 декември 1923 г. Ръкописът е подарен в библиотеката в с. Чепинци от неговия син Хилми б. хаджи Салих от с. Баш бук, община Смолян. Дарителският надпис, залепен на вътрешната страна на лицевата корица, е следният: „Тази книга е [я] подарява на ислямската библиотека в с. Чепинци Хилми Мехмедов Хаджисалихов, наследена от баща му Мехмед Хаджисалихов, изработена лично от него през време на учението му в Кавала. Бил е мюфтия в гр. Смолян от 1937 до 1942 г. и повторно от 1945 до 1947 г. Бил е на много места учител по вероизповедания.

Книгата е изработена въз основа на шериата.

08.11.1993 г. с. Баш бук, общ. Смолян, обл. Пловдив

Да не се продава."[32]

Условието, с което завършва текстът, е характерен елемент, от бележките за вакфирането, тъй като дареният с богоугодна цел предмет не може да бъде продаван или преподаряван.

Този ръкопис е едно от малкото запазени преки свидетелства за връзките на региона с висшето медресе в гр. Кавала.

В сбирката се оформи колекция от малки *ръкописи-тефтерчета* с разнородно съдържание, които са сравнително добре запазени. Едно от тях съдържа бележки на първите страници, които дават представа за собственика и кописта Хасан Мухсин ефенди, старши лейтенант във пети ескадрон, трети батальон, първа армия на османската императорска войска. На лл. 46б—50а има извлечение от дефтера на заплатите за м. май 1284 г.х./1867 г. на ескадрона, за които собственикът отговарял. В списъка са отбелязани длъжност, име, размер на заплатата на военните, селищата, от които идват. На лл. 45а—46а отново е поместен списък с имена на лица

от ескадрона[33]. Сравнително рядко в ръкописите се откриват подобни документи, които са характерни за друг тип източници. Още един от тези ръкописи-дефтери привлича вниманието със своето съдържание. В него собственикът Мехмед б. Якуб, чийто печат носи дата 1280 г.х./1863 г., е записал стихове за любовта, гурбета, раздялата[34]. По всяка вероятност тук откриваме своеобразен сборник от песни, които са много близо до фолклора, до т. нар. тюркю (вид народни песни). Те са широко разпространени в Източните и в част на Средните Родопи. Тюркю са повлияни от писмената любовна лирика и след превръщането им в част от турскоезичния фолклор е трудно да се установи оригиналната им форма (Boev, E., H. Memova: 5). И в други чепински ръкописи-тефтери има отделни страници, запълнени със стихове — тюркю.

До момента в сбирката са открити общо осем преписа, някои непълно запазени, на религиозно-поучителното съчинение „Насихат ел-мюслимин" („Наставления за мюсюлманите"), чийто автор е Ибрахим Ваиз ханифи (поч.-неизв.)[35]. В каталозите, с които разполагаме, не намираме данни за автора и съчинение със същото заглавие. (Друг препис на „Наставленията" се пази в Ориенталския отдел на НБКМ — ОР 1798.)

Един от най-често срещаните в сбирката трудове по фикх на турски език е „Китаб-ъ Устувани" („Книгата на Устувани") от Мехмед б. Ахмед б. Мехмед Шами, известен като Устувани (поч. 1072/1758). Прави впечатление фактът, че преписи на това съчинение са многобройни и в други сбирки на Балканите, докато в каталози на големи западноевропейски колекции то не се среща[36].

Ръкописите на *арабски език* застъпват традиционния тематичен кръг — коранически науки, пропедевтика, коментари на корана, хадиси, догматика, право, традиционна арабска граматика и риторика. Тъй като сега оформената сбирка в с. Чепинци представлява сбор от малкото запазени ръкописи и книги, битували в района,

не може да се възстанови в пълнота картината на тематичния и езиков състав на местните библиотеки и цялостния репертоар. Тук ще обърнем специално внимание на преписите от Свещения Коран и ще се спрем върху приписките, свързани с медресетата от района.

Сбирката от ръкописи на корана в Чепинската библиотека съдържа 71 преписа, повечето от които са от XVIII—XIX век. По известни причини общото им физическо състояние и запазеност не са добри. По страниците има следи от вода, вредители и огън. Всички са фрагменти, с изключение на два, в които няма липсващи листа[37]. Между преписите, които не излизат извън обичайните рамки, се открояват няколко с по-особени характеристики. В препис на коран, отнесен към XV в., откриваме пояснения за четенията на текста според Абу Бакр (поч. 632—634), което е сравнително рядка практика и придава особена стойност на ръкописа[38]. Те са изписани в полетата с червен цвят и под наклон.

В научната лаборатория за реставрация и консервация на Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий" със съдействието на фондация „СОЛОН" е направено всичко необходимо за спасяването на ценен препис на Свещения Коран, който е фрагментарно запазен. Изгубени са началото и краят, има липси и в книжното тяло. Няма подвързия. Наброява 256 листа с размери 385 и 295 мм. В целия текст, изписан с черно мастило, почерк несих, думата Алах е нанесена в златно. Характерът на писмото и украсата позволяват ръкописът да бъде отнесен към египетската школа и да бъде датиран края на XVI век. Вероятно е изработен в Кайро. За дългата история на преписа не са събрани достоверни данни. Според преданията в края на миналия век е донесен в Родопите от Самарканд. Красивото и изящно оформление на началата на сурите в кодекса са представени като образец на калиграфско изкуство в CD ROM продукта „Уникални балкански ръкописи. Четириевангелия и корани от XI—XVII век", изработен от фирма „Политроникс" — Стара Загора, съвместно с Народната библиотека в

София[39]. С красиви заглавни страници — унвани, украси и орнаментирана подвързия са два преписа[40]. Запазена е част с великолепен унван от най-ранното книжно тяло на коран, изработен през XIII век, който е бил реставриран и допълван през XIX век[41].

Липсващите страници в друг препис от началото на XX в. са възстановени, но не с ръкописни, а с печатни, което може да се приеме като поредно доказателство за необратимото навлизане на печатането при репродуцирането на свещения за исляма текст[42].

За разлика от ръкописите на Свещения Коран останалите преписи съдържат множество вписвания и бележки. Спираме вниманието си на тези, които са свързани с дарения (вакфирания), и с някои от медресетата в района, тъй като сведенията за тях в литературата са твърде общи. По традиция, установена още в края на XVIII век, запазена и през следващите XIX и първата четвърт на XX в., много младежи от средата на помюсюлманчените българи, завършили успешно медресетата в Източните Родопи, са отивали да изучават право във висши медресета в Кавала, Одрин, Солун и Цариград. Според Вл. Арденски безспорно е установено, че такива медресета е имало в над 50 селища на Източните Родопи, между които изброява: Смолян, Могилица, Сивино, Чепинци, Елховец, Бели извор (Арденски, Вл.: 12—14). Както е известно, Берлинският договор и Истанбулският протокол от 1909 г. уреждат запазването на правото на обучение на мюсюлманската общност в България. Ньойският договор десет години по-късно добавя към съществуващите договорености и нови, но след 1928 г. постепенно се отнемат правата за обучение на мюсюлманска общност. Вълненията и безредиците през 1934 г. са повод за властите да ограничат и останалите привилегии, така много от медресетата са закрити (Вж. Keskioğlu: 59—57).

В бележките от ръкописите в чепинската библиотека не попадаме на преки сведения за медресета от райо-

на на Източните Родопи, а само за тези в градовете Кюстендил, Бурса, Комотини и на о-в Ерезус. Медресето на о-в Ерезус е известно като медресето на ал-устаз[43] Абду ар-Рахман ал-Имани. Медресето в Комотини е наречено Сурулъ. В приписка за собственост Салих Мустафа се подписва като „учител в медресето Баязид паша в Бурса"[44] (бележката не е датирана, но е нанесена след 1705 г., когато е завършен преписът).

Приписките за вакфиране в сборника по наследствено право „Зубдат ал-фатава" („Каймакът на фетвите")[45] на известния факих Мехмед б. Юсуф ал-Карамани ал-Анкари (поч. 886/1461—62) дават допълнителни сведения за едно от медресетата в гр. Кюстендилли. Става ясно, че вакфиращият ръкописа Гурущузаде ел-хадж Ахмед ага, наричан Кюстендилли, е „построил медресе близо до дома си при кожарската работилница на пазара"[46]. Самото дарение е било направено по-всяка вероятност за Кюстендилската вакъфска библиотека[47], потвърждение за което е печатът на л. 1а. Приписките в чепински ръкопис[48] съдържат сведения, които, съпоставени с данни от ръкописи, съхранявани в НБКМ, позволиха да се направи изводът, че т. нар. „старо медресе" в Кюстендил е Мурад челеби медресе[49].

В приписките от старопечатните и литографирани книги се срещат сведения за медресета, съществували в с. Елховец и с. Ак Бунар (дн. с. Бял извор). До момента не е установено къде се е намирало Паша медресе, споменато в бележката на мюезина[50] Ахмед ефенди, собственик на една от печатните книги в Чепинци[51]. Възможно е това да е медресето в самото село Чепинци, чието име сега не се помни. От приписка в друга печатна книга научаваме, че е била собственост на учителя от същото село — шейх Ахмед Хамди[52]. Върху страниците на отпечатания през 1310 г.х./1842—43 г. в Истанбул коментар върху 56-а сура[53] от корана „ал-Уакиx" („Денят на страшния съд") на Мохамед б. 'Осман ал-Хилми ал-Аталъ (поч. 1278/1861—62) откриваме син печат и приписка за собственост. Във външната окръжност на пе-

чата се чете на арабица „Тоз бурун медресеси" („Медресе на Тоз бурун" — дн. с. Могилица). Учителят в медресето се е вписал като собственик, но не е оставил името си[54]. Докато мюдерисът[55] Ибрахим ефенди не е споменал нито година, нито място в приписката си[56].

Безспорно голямата сбирка от ръкописи и старопечатни книги, събрани и върнати към нов живот в библиотеката на с. Чепинци, както и тези в с. Елховец, представляват ценен източник на сведения за родния край на хората, които са съумели да ги съхранят от превратностите на времето. Те са свидетелство за мястото на арабографичната книга в културния живот на Източните Родопи, който не е замирал векове наред. По-нататъшните проучвания на сбирките ще дадат нови доказателства за това. Предвижда се цялостното разкриване на събраните книжни паметници да бъде включено в бъдещ Своден каталог на арабографичната книга, запазена по българските земи.

Накрая бихме искали да изразим благодарността си към всички, които възродиха библиотеката в с. Чепинци и сбирката в с. Елховец, с пожелание за дълъг и плодотворен живот. Много е голям приносът на фондация „СОЛОН" със седалище Цюрих, която работи в редица европейски страни и подпомага проекти, свързани с културата и образованието.

БИБЛИОГРАФИЯ

Арденски, Вл. Ролята на медресетата в помохамеданчването. — Сп. Родопи, 11, 1971.

Желтяков, А., Ю. Петросян. История Просвещения в Турции: конец XVIII — начало XX века. Москва, 1965.

Boev, E., H. Memova. Rodop türk masalları. Sofya, 1963.

Dobrača, K. Katalog arapskih, turskih i persijskih rukopisa. V. 2. Sarajevo, 1979.

Flügel, G. Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften der k.u.k. Hofbibliothek zu Wien. New York, 1977.

Keskioğlu, O. Bulgaristan'da Türkler. Ankara, 1985.

Kocatürk, V. M. Türk Edebiyatı Tarihi. Ankara, 1970.

Milli Kütüphanede Mevcud Arap Harflı Türkçe Kitapların Muvakkat Kataloğu. Ankara, 1971.

Tahir, M. Osmanlı Müellifleri. V. 1, Istanbul, 1333.
Sohrweide, H. Türkische Handschriften. Wiesbaden, 1974.
Unique Balkan Manuscripts: Tetraevangelia and Qur'ans. IX—XVII century [Multilanguage CD ROM] = Уникални балкански ръкописи. — PC Version. — Stara Zagora: Polytronix, 1994.
Uzunçarşılı, I. H. Osmanlı devletinin ilmiye teşkilâtı. Ankara, 1984.

БЕЛЕЖКИ

[1] Вакфиране — дарение с религиозна или благотворителна цел.
[2] Елх. П. 41 ар.-т.
[3] Елх. П. 29 пер.
[4] Елх. Р. 3 ар.
[5] Елх. Р. 5 ар. и Елх. Р. 4 ар.
[6] Елх. Р. 2 ар.
[7] Елх. Р. 1 ар.
[8] Ръкописът получи сигнатура ОР 3679.
[9] Неговата сигнатура е ОР 3678.
[10] Ислямска доктрина, определяща правилата на поведение на мюсюлманите (юриспруденция), ислямски комплекс от социални норми (мюсюлманско право в широк смисъл).
[11] Коментари, тълкувания на корана.
[12] Елх. Л. 1 пер.-т.
[13] Елх. Л. 2 т.
[14] Елх. Л. 3 ар.
[15] Елх. Л. 5 ар.
[16] Елх. П. 42 ар.
[17] Елх. П. 43 ар.
[18] Инвентарният списък съдържа основните атрибутиращи данни за ръкописа — автор и заглавие (ако са неустановени — темата), а също и обема на съчинението.
[19] Вж. Елх. Л. 5 ар.
[20] Вж. Елх. П. 15 ар.
[21] Елх. П. 43 ар.
[22] В предварителния списък данните от инвентарния (Вж. бел. 18) се разширяват и се добавят сведения за кописти, собственици, дарители, ако има такива.
[23] Вж. Чц. П. 50 ар.
[24] *Саркис, Ю. И.* Речник на печатните книги на арабски език и преведените на арабски, отпечатани от появата на печатането до края на 1919 г. Изд. „Саркис", Египет, 1928 (на ар. език); Milli Kütüphane'de Mevcud Arap harflı Türkče Kitapların Muvakkat Kataloğu, Ankara, 1971.
[25] Чц. Р. 231 пер.
[26] Чц. Р. 141 т.-пер.
[27] Несих — вид арабско писмо.
[28] Чц. Р. 74. т.
[29] Чц. Р. 51. т., Чц. Р. 213. т.

[30] Вж. Dobrača, K.: 1979, V. 2, NN 1763—1771.

[31] Вж. Tahir, M.: 1333, V. 1, с. 130.

[32] Чц. Р. 86 т.

[33] Чц. Р. 152. т.

[34] Чц. Р. 155. т.

[35] Чц. Р.Р. 54, 55, 59, 60, 61, 65, 66, 91. т.

[36] Вж. Чц. Р.Р. 52, 53, 68, 77, 84, 79, 144-1.т. Освен в НБКМ, той е представен и в Гази Хусрев-беговата библиотека в Сараево — Вж. Dobrača, K.: 1979, V. 2, NN 1560—1591.

[37] Чц. Р.Р. 169, 170. ар.

[38] Чц. Р. 194. Р. ар.

[39] Unique Balkan Manuscripts: Tetraevangelia and Qu'rans. IX—XVII century [Multilanguage CD ROM] = Уникални балкански ръкописи. — PS Version. — Stara Zagora: Polytronix, 1994.

[40] Чц. Р. 197. ар. и Чц. Р. 199 ар.

[41] Чц. Р. 168. ар.

[42] Чц. Р. 178. ар.

[43] Устаз — знаещ, можещ, най-добрият в професията; в случая — учителя (обръщение).

[44] За медресето на о-в Ерезус Вж Чц. Р. 27. ар., л. 58б: в Комотини — Вж. Чц. Р. 21. ар., л. 19б; а за това в Бурса — Вж. Чц. Р. 31. ар. — вътрешната страна на лицева корица.

[45] Чц. Р. 24. ар. Копието е завършено в началото на м. джумази ал-ахир 964/април 1557 г. Два други преписа от сборника са запазени в библиотеката Нуру Османие — Цариград и библиотеката на Джами кебир — гр. Бурса (Вж. Tahir, M. 1333, V 1, 260).

[46] Вж. Чц. Р. 24. ар., л. 2а.

[47] Това е една от големите османски библиотеки, съществували по българските земи. Печатът носи дата 1271 г.Х./1854—55 г.

[48] Чц. Р. 48. ар.

[49] Подробно изложение на фактите, доказващи правотата на направения извод, са изнесени в статията ни „Сбирка от арабографични книги в с. Чепинци, Смолянско" — Български фолклор, Год. XXII, 1996, кн. 3—4, 84—92.

[50] Мюезин — служител в джамията, който призовава за молитва от минарето.

[51] Чц. П. 31. ар.

[52] Чц. П. 39. ар.

[53] Сура — всяка една от 114-те самостоятелно обособени части, на които се дели кораничният текст.

[54] Чц. П. 60. ар.

[55] Мюдерис — преподавател в медресе.

[56] Чц. П. 55. ар.

ON TWO NEW COLLECTIONS OF BOOKS IN THE ARABIC SCRIPT PRESERVED IN BULGARIA

Anka Stoilova and *Zorka Ivanova*

Summary

Two new book collections of works in the Arabic script have been founded in the villages of Elhovets and Chepintsi, the Plovdiv district.

The Elhovets collection contains 75 books already processed in a catalogue. The Chepintsi collection is larger in volume and still acquiring new books. Over 100 manuscripts and about 300 incunabula and litographs have been collected so far.

About two thirds of the incunabula and several manuscripts have undergone a preliminary processing. The aim is that all the accumulated written records (works, books) were taken into account in a future union catalogue of the books in the Arabic script in Bulgaria.

The Elhovets collection contains five Arabic manuscripts, 20 litographs, including a Persian-Turkish dictionary, and 53 printed books. Three printed books, one litograph and one work in a grammar book are in Turkish. The oldest among the five manuscripts are fragments of a copy of the Holy Koran. Its palaeographic and codicological characteristics allow us to attribute it to the 15th century. Some valuable notes containing the names of landowners, patrons, of hamlets and villages have been found in the margins of the books.

Some 300 incunabula of the Chepintsi collection have been sign marked and classified according to their format, while their bibliographic features have been recorded. Other 15 manuscripts have been catalogued.

In view of the needs of the library and of a union catalogue we have prepared index fiches for alphabetical, subject and topographic catalogues. The names in the marginal inscriptions are also being included in a separate index. All cata-

logues, the index of names including, with the exception of the topographic catalogue, are being prepared in two copies, one of which is to be kept in the Oriental Department at the Sts. Cyril and Methodius National Library.

The Chepintsi manuscripts will be processed later, as they need cleaning, description and restoration. The Restoration and Conservation Laboratory at the National Library is doing its best to preserve a highly valued manuscript of the Holy Koran, dating back to the end of the 15th century.

Some of the manuscripts are in the Ottoman Turkish language. Three among them are of particular interest. The first is a commentary on the Arabic grammar treatise "al-Maksud" ("What Is Necessary in Grammar?"), which is believed to have been written by Abu Hanifa. The author of the commentary is Ahmed ibn Ahmed al-Manisavi. It is entitled "Hazar-i Harla" ("Delivering the Sweetness of Knowledge"). The copy is dated 936/1556 A.D.

"Ibret name" ("A Book of the Worthy") is the title of the book of Mahmud ibn Osman, known also as Lami (1472—1532). The work was completed in 932/1526 A.D. when Rhodes and Hungary were conquered by Sultan Süleyman Kanuni. It contains legends (menakib), biographies (siyar), account of the lives of saints (tezkere-i evliya), translations of Muhieddin Arabi from the Arabic and Persian. Myths and·legends from ancient Greek mythology as well as from Iranian, Indian and Chinese works, transformed through the religious, philosophical and worldly outlook of the author, are included in the second part.

As was the custom established towards the end of the 17th — beginning of the 19th century a number of graduates from the medreses in the Eastern Rhodopes continued their studies in law in Kavala, Edirne and Istanbul. Information about medreses in the region is contained in both collections. Those in the villages of Beli Izvor and Elhovets are mentioned in some copies while we discover their seals in several books. It is still unclear where the Paşa medrese, whose müezzin Ahmed efendi owned one of the books belonging to the Chepintsi library, was.

While the process of collecting books goes on, short descriptions of each of them are entered in a diary. The books in the collection will be organised in different groups and an attempt will be made at the reconstruction of the bodies of the private libraries.

Most of the incunabula in the village of Chepintsi have been published outside present-day Bulgaria during the second half of the 19th century. Only one book has been published for certain in Bulgaria. It should be noted here that some of the books discovered in Chepintsi and Elhovets do not exist in the catalogues of Arabic books in the National Library in Sofia.

A study on the newly found collections will enrich our information about printing and publishing houses functioning in Bulgaria, Istanbul, Cairo, etc. On the other hand, it will provide new material on the spiritual culture of the Rhodope population.

The printed books in the collections are organised according to their subject matter in five big sections: grammar — 31%, fikh — 17%, rituals — 12%, tafsirs — 10%. There are also single books on philosophy, rhetoric, logic, propaedeutica, theology, literature. There are also dictionaries, three Korans, and collections of epistolary models, petitions and documents (the so-called münsha'at).

The inventory contains only a small part of the books circulated in the region — only those preserved in the village of Elhovets, but they give us a clear picture of the varieties preferred by the local audience. These were in conformity with the needs of the medreses for major works in the fields taught — dogmatics, hadiths, introduction in the science of hadiths, tafsirs of the Koran, grammar, mathematics, astronomy and other.

ЖИТИЕТО НА ДЕМИР БАБА И СЪЗДАВАНЕТО НА РЪКОПИСИ ОТ МЮСЮЛМАНИТЕ ОТ ХЕТЕРОДОКСНИТЕ ТЕЧЕНИЯ НА ИСЛЯМА В СЕВЕРОИЗТОЧНА БЪЛГАРИЯ

(извор за културната и религиозната им история)

Невена Граматикова

Мюсюлманите, принадлежащи към хетеродоксните течения на исляма, имат свой принос в създаването и разпространението на мюсюлманската култура на Балканите. Те създават архитектурни и ръкописни паметници, които дават на съвременните изследователи ценна информация за историята на различните течения на исляма на Балканите. За самите създатели обаче тези паметници носят друга смислова натовареност. За тях това са свещени произведения, които съхраняват и предават на поколенията философската, морално-етичната и религиозната култура на неортодоксалното мюсюлманско население.

Досега ръкописните паметници на неортодоксалните мюсюлмани в българските земи не са били обект на задълбочено проучване поради факта, че са били неизвестни и труднодостъпни за изследователите. Тук ще разгледам един ръкописен паметник, създаден в средите на неортодоксални мюсюлмани, който ни дава сведения за тяхната култура и начин на живот. Той, както и други паметници, съхранявани и предавани от поколение на поколение, дават основание да се твърди, че макар и не толкова разнообразна и богата в жанрово и стилово отношение, своя ръкописна традиция са имали и мюсюлманите от хетеродоксните течения на исляма.

В ранния османски период неортодоксалният ислям получава широко разпространение сред мюсюлманите, особено в източните и южните части на Анадол. С приг-

вижването на исляма на запад към Балканите тези неортодоксални ислямски течения намират почва и в новозавладените земи. Техен носител са дервишите-мисионери.[1]

За укрепване на религиозното единство на малоазийските газии, един от основните двигатели на завоеванията, съдейства свързването им с мюсюлманска религиозна организация, която съдържа динамичен елемент — този на странстващите тюркски дервиши-проповедници, средноазиатските „баба". Те съпровождат армията в бойните ѝ действия, поддържат духа на воините[2] и разпространяват идеите на мистичния религиозно-философски мироглед в рамките на исляма, наречен суфизъм.[3] Привържениците на суфизма считат, че е възможно да се постигне непосредствено духовно общуване на човека с Бога посредством личния опит. Според изследователите на исляма идеите на суфизма формират в недрата на официалната религия нов идеен пласт. Широки социални слоеве възприемат цяла система от нравствени и етически представи и ги осмислят като свои собствени. Привърженици на суфизма са много от странстващите проповедници (баба), известни под името къзълбаши, хуруфити, календери, абдали и други.

Тъй като мюсюлманското население от хетеродоксните течения на исляма в Североизточна България, сред които е разпространен ръкописният паметник, който ще представя тук, е известно с наименованието „къзълбаши", ще се спра малко по-подробно на това понятие.

Всъщност къзълбашите[4] били тюркски номадски племена, които населявали Северозападен Иран, т. е. областта, известна с името Хорасан. Те изпитвали влиянието на формата на исляма, изповядван там, и отчасти на персийската култура. Заплашени от нашествията на монголите, голяма част от тези тюркски племена през XIII в. се придвижват в западна посока. Именно те стават човешкият потенциал, на основата на който в края на XV в. се изгражда Сефевидската държава, където шиитският ислям се превръща в официална религия.[5]

Алевиите са постоянният размирен елемент в граничните райони на Османската империя с Иран. Броят на алевиите и на територията на самата империя е голям. Те са преобладаващото население на Източен Анадол.

Доктрината, на която били привърженици алевиите, е рязко осъдена от официалния ислям. Това както и постоянните конфликти на османската държава с основния ѝ противник на изток — шиитски Иран, става причина за жестоките преследвания, които османските султани Баязид II, Селим I и Сюлейман I предприемат срещу алевиите. В резултат на войните на Селим I със сефевидския шах Исмаил в Североизточна България са заточени алиани, сред които е разпространен култът към Демир Баба. Както споменах обаче, отделни проповедници-дервиши, които принадлежали към къзълбашите и абдалите, дошли тук още през XV в. по време на военните действия на османските султани. Те се заселвали предимно в селата или в запустели гористи места, далеч от интензивните градски центрове. В тези кътчета, далеч от светската суета основавали своите обители (текета или завиета).

Пак според ръкописния паметник, който ще бъде анализиран, Демир Баба е свързан с бекташийския орден, поради което е необходимо да се спра и на връзката на алианството с бекташизма.

По-напред споменах, че идеите на суфизма се утвърждават трайно сред алевиите. Тези тюрки още в старите си поселения — Иран, Средна Азия и Източна Анадола, са попили „пътя на познанието“ на великите средноазиатски суфии, утвърдили се в Иран. Това става важен фактор за по-лесната им адаптация към исляма. Този „път на познание“ те пренасят и в новите си местоживелища на Балканите.

Идеите на суфизма внасят известна духовност в исляма и заставят да се погледне по-различно на човека, „сътворен по образ и подобие на Бога“, в чиято душа е „заложена частичка от божественото“, на неговото

място и роля в природата и обществото. Именно тези концепции са залегнали в основата на философската и морално-етичната система на два мистични ордена, които се създават и функционират сред разглежданите тюркски племена. Морално-етичните идеали като „чистота на сърцето и ръцете“, социална справедливост, равенство на всички хора пред Бога, борба със злото, утвърждаване на добротата и братството сред хората, които били в съзвучие с духовните въжделения на вярващите, се превръщат в задължителен принцип за посветените в сефевидския и бекташийския орден.

Основателят на ордена на сефевидите шейх Сафиаддин (647/1249—735/1334), който се обявява за потомък на VII имам Муса Кязъм, е роден в Ердебил (Източен Азербайджан). От него води началото си сефевидската династия. Като силен тюркски орден той оказва значително религиозно и политическо влияние върху алевиите в Анадол. Неслучайно след идването си на власт шах Исмаил[6] намира силна поддръжка сред тях.

С ордена на сефевидите били свързани и някои села на неортодоксални мюсюлмани в Североизточна България (напр. бабаите в с. Севар). Това личи от факта, че те считат за свой главен духовен център текето в Ердебил. За да изпълняват легитимно функциите си, техните духовни водачи трябвало да вземат потвърждение (иджазет) от там.

Тъй като сефевидският орден бил духовен крепител на властта в Сефевидски Иран, неговите привърженици — къзълбашите били подложени в османската държава на жестоки преследвания и масови изтребления. За да се спасят, те се влели в ордена на бекташиите, към който османските власти се отнасяли относително търпимо заради съюза им с еничарите. Като полагат клетва за служене на Хаджи Бекташ Вели, духовен посредник в живота на религиозна община, в ордена се вливат много алевии (къзълбаши) както от номадски, така и от селски групи.

Като се проследи историята на бекташизма, се вижда, че той се е изградил върху основата на разнородното наследство на мюсюлманските синкретични течения и представите на анадолските тюрки и християни. Въпреки че официално е считан за сунитски, шиизмът под суфийска форма става мощно подводно течение вътре в бекташийския орден.[7] В нашия ръкопис има немалко сведения, които потвърждават това.

Бекташийският орден постепенно се превърнал в строго организиран и централизиран. Той се развил от практиката на поклонение на един светец, получил широко разпространение сред селското население на Европейска Турция и изградил своя система от общини и обители. Той имал силно централизирана структура с подчинени групи в селата. В средите на тези селски бекташии (алевии) бил създаден и разглежданият тук ръкопис.

Тъй като алевиите в българските земи били селско население, те дълго време останали необразовани в съвременния смисъл на думата. Основната грижа на селяните била да осигурят икономическото си съществуване през превратностите на времето. Основна образователна институция в османската държава били медресетата, в които се изучавал ортодоксалният сунитски ислям. Взаимната неприязън между преподавателите и привържениците на ортодоксалния islямски култ, от една страна, и привържениците на неортодоксалните течения в исляма, от друга, рефлектирало върху желанието на неортодоксалните мюсюлмани да учат в тези училища. Затова сред тях броят на образованите според класическите ислямски канони не бил особено голям.

За сметка на това тези люде живеели по свои собствени закони и традиции. Проявявали интерес към собствената си история и религиозна култура, записвали сведения за историческата си съдба и за личностите, които формирали представата за тяхното братство.

Сред най-възрастните и досега се срещат записки, които съдържат стихове и песни от неортодоксални мюсюлмански поети, сведения за живота на 12-те ши-

итски имами, предания за живота и чудесата на Хаджи Бекташ Вели, символ на бекташийския орден, и за други почитани светци. Записвани са и молитви, които се използват от тях при религиозните им обреди. Могат да се срещнат дори преписи на книги, тълкуващи и разясняващи основните положения на алианството и бекташизма.[8]

***

В настоящата статия ще се спра на разказите, които са станали основа за създаването на един ръкописен сборник, посветен на много почитания в Североизточна България мюсюлмански алиански светец — Демир Баба. Целта на изложението е да представя текста, като въз основа на него се опитам да предложа един първичен текстологичен анализ от гледната точка на особеностите на бекташизма сред алианите и бекташийската символика. Ръкописът предлага разнообразни сведения и може да бъде разглеждан от различни страни — фолклористична, етноложка, езиковедска. В настоящата статия обаче аз не си поставям за задача да правя това, тъй като за тази цел са необходими по-задълбочени проучвания, които тепърва предстоят да бъдат направени.

С името на Демир Баба е свързана част от местния фолклор на селата, населени с алиани — Севар, Острово, Мъдрево, Свещари, Бисерци, Лъвино, Разградски окръг, и Преславци, Черник, Брадвари, Силистренски окръг. В очертания географски район са били известни множество предания и легенди за този светец, но само част от тях са записани. Ръкописната книга, която разглеждам, представлява събрание на част от тези легенди, битуващи сред алианското население. Анонимен автор ги е издирил и подредил съобразно представите си и достъпната му информация във форма на житопис.

Ръкописът е озаглавен: Haza kitab vilayetname Timur Baba Sultan'ın kerametin beyan — „Това е книга за живота

и чудесата на Тимур Баба Султан". Книгата е написана на османотурски език. За изследователите този ръкопис става известен през 1952 г. Тогава етнографска експедиция, в състава на която е и фолклористът Евгени Тодоров, посещава лудогорските алиански села. В село Севар те случайно попадат на препис от този ръкопис.[9] Не е известно от кого и кога е създаден оригиналът. Опитите ми да открия оригинала или препис от него се оказаха безуспешни. Така че засега самият ръкопис е известен само от едно фотокопие, което ми бе предоставено от местния краевед Борис Илиев, проявяващ интерес към преданията и легендите за Демир Баба.[10] Някои интересни моменти от това вилайетнаме (житие) биват преведени на Евгени Теодоров от местния алианин Хюсеин А. Карахюсеинов, роден през 1899 г., който сам е правил препис на този ръкопис. Тях Теодоров е разгледал в две статии за доказване на тезата за връзката на Демир Баба с личността на хан Омуртаг.[11]

Вероятно преписите на този ръкопис не са били много на брой, защото текстът е на османотурски език, изпъстрен с много арабски и персийски изрази и в този смисъл би могъл да бъде прочетен и разбран единствено от по-образованите алиани. Днес дори и сред възрастните алиани рядко се срещат владеещи арабската азбука и език, характерен за XVI—XVIII в.

Ръкописният сборник се състои от 100 страници, като на всяка страница са изписани по 15 реда. За съжаление липсват 2 страници, което нарушава целостта на съдържанието. Не съществуват точни указания за датировката на ръкописа, но на стр. 5 е отбелязана датата — м. Мухаррем 1129 г. по Хиджра (16.12.1716—15.01.1717 г.). Съобщава се, че тогава записаното в този ръкопис е чуто от разказвачите. Такъв тип бележки (ривайет), които се срещат в османотурските ръкописи, се намират и по-нататък в текста. Всеки отделен разказ за епизод от живота и делата на Демир Баба започва с подобна бележка. От стила на изложението може да се предположи, че в сборника са включени преда-

ния, чути от различни разказвачи. От годината, фиксирана в текста, може да се заключи, че легендите, които са записани в ръкописната книга, са създадени до началото на XVIII в.

В кои години се развиват събитията, описани в ръкописа?

Категорични данни за това няма, но те се преплитат с името на султан Сюлейман I и се свързват с неговото управление (1520—1566 г.), а именно:

1. Самото споменаване на името на владетеля. В текста се казва: „по онова време на престола се възкачи един владетел, който се казваше Султан Сюлейман"; бекташийският светец Кадемли Баба разговаря с владетел, към който се обръща така: „Ти си един падишах, един велик Сюлейман, прозвището ти означава сила..."

2. При описанието на някои от подвизите и чудесата на Демир Баба се визират конкретни исторически събития — походите на Сюлейман I срещу Унгария. При Буда (Будапеща) героят разгромява „войските на неверниците", т. е. вероятно се визира завладяването на Буда в 1541 г., когато значителна част от Унгария минава под пряко османско владичество.[12]

3. В текста се говори за жената на владетеля — Хасеки султан, а Хасеки е прозвището на любимата жена на султан Сюлейман I.

4. Построяването на текето на Акязълъ Баба, където се развиват част от описаните събития, се отнася към първата половина на XVI в. при управлението на Сюлейман I.[13] За датирането му помагат неговият план и архитектурните похвати, използвани при строежа. Те наподобяват плана и строежа на текето на Демир Баба, което подсказва, че вероятно и този сектантски архитектурен паметник трябва да се датира към първата половина на XVI в.[14]

Стилът и езикът на текста са свързани с мюсюлманско-суфийската ръкописна традиция, а съдържанието му отразява религиозните и битови обичаи, които и до днес се спазват в обичайно-обредната и религиозната

практика на неортодоксалните мюсюлмани-бекташии (алиани).

Още със зараждането си islямът налага забрана върху почитането на светци и свети места.[15] Но още в първите векове от възникването на най-младата монотеистична религия по различни причини тази догма бива нарушавана. Култът към светците навлиза широко в шиитското направление на исляма и оставя трайни следи в него. Като светци мюсюлманите-шиити почитат Али, синовете му Хасан и Хюсеин и останалите шиитски имами, загиналите бойци в защита на шиизма в битката при Кербела[16]. Мюсюлманите-шиити превръщат в светци и религиозни водачи, проявили се с усърдно изпълнение на религиозните си задължения и прославили се с извършването на чудеса.

В зората на възникването и разрастването на османската държава някои османски султани са били свързани с мюсюлманските мистици и култа към светците. Сведения за това намираме в хрониката „История на османската държава“ от Ашъкпашазаде, в хрониката на Мехмед Нешри „Огледало на света“ и в анонимните османски хроники.[17] Този факт се подкрепя и от един пасаж в разглеждания ръкопис, в който на стр. 21—22 се описва пристигането на султан Сюлейман на сватбата на Хаджи деде (бащата на Демир Баба). Анонимният автор съобщава: „Въпреки че владетелите от онова време бяха ученици и благосклонни почитатели на светците“[18], никой от гостите освен духовния водач на младоженеца и главен организатор на сватбеното тържество Кадемли Баба не научил за присъствието на султан Сюлейман на сватбата. Това е още едно сведение, че Акязълъ Баба бил приближен на султан Сюлейман, което още веднъж подсказва за близките отношения на някои османски султани с религиозни дейци, представители на неортодоксалните ислямски течения.

В потока на завоеванията на Балканите османските султани се отнасят благосклонно към процеса на основаване на завиета и текета от мисионерите-дерви-

ши,[19] принадлежащи към различни течения на исляма и почитани от мюсюлманското неортодоксално население като светци. За някои от тях са написани животоописания — вилайетнамета и менакъбнамета. Наред с животоописанията на прочутите личности на бекташизма – Хаджи Беткаш Вели, Абдал Муса, Хаджъм Султан, се срещат и вилайетнамета на светци от местно значение като например на Отман Баба, Саръ Салтък и др.[20] Но въпреки това броят на подобни текстове не е особено голям. Към този тип писмени паметници на мюсюлманската бекташийска литература принадлежи и разглежданото вилайетнаме на Демир Баба. Построяването на разказа в житието наподобява стила и езика в османските наративни източници (османските хроники).

В разглеждания ръкопис широко почитаният в Североизточна България светец се среща под имената Тимур Баба, Демир Баба, Кара Демир, Демир пехливан, Тимур ата, Демир ага.

Заглавната страница на ръкописа започва с проклятие към дявола и с благодарност и слава към Недостижимия (т.е. Бога). Изказва се благодарност към Пророците,. с „чиято помощ хората са преминали от мрака на безбожието към светлината на вярата и милостта“[21]. Изтъква се, че „с посредничеството на Пророците Аллах, създателят на вечното и съществуващото, е предоставил този път — явния (zahir) и тайния (batın), който е късметът, съдбата и тайната на посветените. Това е пътят на хората, достигнали божествената истина.“

Думата “yol” (път), която се употребява в ръкописа, има специфичен смисъл. За неортодоксалните мюсюлмани тя е синоним на централния термин в суфизма — „тарик“. „Тарик“ означава пътят към достигането на Бога, пътят на мистичното познание, по който под ръководството на духовния наставник индивидът трябва да „проходи“ (suluk at-tarik). Целта на „прохождането по

пътя" е да се достигне божествената истина и личността, която се стреми към Бога, и божествената истина да се слеят в неразделно единство. Термините "yol", "tarik", "tarikat" играят съществена роля в бекташийската символика. Това ясно личи и от разглеждания ръкопис. Всеки, тръгнал по този мистичен път, трябва да премине през 4 врати, за да достигне до божествената истина. Това са: 1) шериатът — т. е. посветеният трябва да изучи и да прилага на практика основните предписания на исляма; 2) тарикат — изискванията на следвания мистичен път, или може да се каже, че това е тълкуването на шериата според представите на този мистичен път; 3) марифет е познанието (гносис), до което се достига чрез състояние на екстаз, това са чувствата, усещанията, откровенията на индивида. След като посветеният премине през тези три врати, достига до истината — Hakikat — четвъртата врата. Преминаването през нея олицетворява достигането на божествената истина. Мюсюлманите, изповядващи неортодоксалния ислям под организационната форма на бекташийския орден, възприемат себе си като „посветени", като „хора, достигнали Бога и божествената истина". Самоназовават се като "Hak erenler" и "Gerçek erenler". Преминаването през втората врата, „тарикат" или още „тръгването по пътя", означава посвещаването в идеите и принципите на алевизма и бекташизма. „Тарикат" е също организационната форма, под която се осъществява изповядването на религиозната доктрина. Този мистичен духовен път според алевиите и бекташиите е най-верният и правилният, за да се достигне до желаното общуване с Бога. Той определя и начина на живот на посветените в него, формира техните възгледи за живота и света.

На много места в текста на вилайетнамето анонимният автор говори за "zahir ve batın yolu" – „явния и скрития път". Това е всъщност една от основните теософски концепции в суфизма, известна като „мистичен монизъм". Според създателя ѝ, великият шейх на суфизма

Ибн Араби, Бог като висша единосъща реалност се третира в два аспекта: в скрита, неделима и непознаваема форма (батин), която не може да се определи и която не допуска никаква множественост; и в явна, видима форма (захир), в която тази реалност се проявява в цялото многообразие и множественост на съществата, сътворени от нея по свое желание и подобие.[22] Тази суфийска концепция е била възприета и от мюсюлманите-алиани.

В текста, който разглеждам, се срещат молитви, които и до днес се изпълняват на религиозните сбирки на мюсюлманите — алевии. Те винаги се свързват с прославата на Мохамед и Али и завършват с израза "gerçek erenlerin demine hû diyelim hû" — „да се помолим за посветените, да пием за достигналите божествената истина". Аналогичен е и краят на молитвите, записани след отделните постъпки на описваните във вилайетнамето мюсюлмански светци. С местоимението "Hû" (Той) се споменава Богът. Това е едно от имената на Бога, според тайния език на алевиите.

Анонимните автори на преданията, събрани във вилайетнамето, свързват Демир Баба с други, почитани от алианското население светци, които са патрони на текета в българските земи. В преданията са вплетени Акязълъ Баба, чието теке се намира при с. Оброчище, Варненско; Кадемли Баба, чието теке е до с. Калугерово, Новозагорско; Тай Хъзър, чието култово светилище е било в Русе; Къзана Султан, чието теке е до с. Момино, Търговищко. В ръкописа присъстват служителите на текето на Отман Баба до Хасково; шейхът на текето на Къзъл Дели Султан до Димотика. Тук е и Дурсун Баба, чийто „мейдан" бил в Бабадаг, и др.

Всички споменати религиозни водачи и култовите центрове, ръководени от тях, са свързани култово и организационно с бекташийския орден.[23]

Мястото, където се събират дервишите и където се изпълняват бекташийските ритуали, се нарича „мейдан". Терминът има сходно съдържание с названията на

бекташийските култови центрове в българските земи — теке и завие, но не се покрива напълно с тях. „Мейдан" може да бъде и къщата на религиозния водач на общината, където посветените в братството бекташии се събират да изпълняват своите религиозни обичаи, а също и някое теке или завие, където живеят бекташийски дервиши. На това ритуално място винаги гори свещник (чирак) с 40 свещи, който се смята за свещен.

След споменаването на имената на признатите за светци религиозни водачи се използват формули за възвеличаване и благославяне на техните личности. В ислямските свещени писания такива формули неизменно съпътстват имената на Мохамед, на Али, на Пророците преди Мохамед. Ето някои от срещащите се в текста благословии:

Akyazli Baba Sultan ol kâni kerem ve ol kutb el-alim — Акязълъ Баба Султан, извор на великодушие, благородство и духовно познание;

Otman Baba Sultan ve ol kutb el-aktab — Отман баба Султан, притежател на духовно съвършенство и извисеност или Отман баба, този полюс на полюсите;

Timur Baba Sultan — ol kani keramet ve ol genç hidayet — Тимур баба Султан, извор на чудеса, чудотворства и млад проповедник на истинската вяра;

Timur Baba Sultan ol kâni velâyet ve ol mâdeni hakikat ve ol hatim velâyet — Тимур баба Султан, източник на святост и рудник на истината.[24]

Тези формули символизират степента на посвещение в суфийската организация. В исляма не може да се направи твърдо разграничение между суфийските ордени и култа към светците. Източникът на духовната мощ — светецът, се асоциира с някой от ордените.[25] Приближените на Бога (евлия) са вътре в самия орден. Всички споменати в текста религиозни водачи са достигнали състоянието на святост (вилайет). Преминали са през всички степени на посвещение в бекташийския орден. В ръкописа е описано през какви степени на послушничество преминава Демир Баба, за да достигне до състоянието на „вилайа".

Изложението на книгата за живота и чудесата на Тимур Баба Султан започва със споменаването, че на османския престол се възкачил един падишах, който се наричал султан Сюлейман. Този владетел имал приближен човек, който бил достигнал „висше духовно съвършенство“ (kutb el-aktab). Той се казвал Акязлъ Баба. “Kutb” е ранг в йерархията на светците (евлия), а формулата “kutb al-aktab” е висшият ранг на „евлия“ в много ордени.[26] Тя е степен в суфийската доктрина „Ан-нур ал-Мохаммеди“ (светлината на Мохамед) и изразява образа на божието в неговата цялостност, божественото съзнание на досътворената светлина, от която се сътворява всичко. Светът всъщност е проявление на тази светлина. Тя се въплъщава най-напред в Адам, после в Пророците и след това в “aktab” (множествено число от kutb — мистиците, достигнали висшата степен на зрялост). Всеки от тях се явява „съвършен човек“ (ал-инсан ал камил). Концепцията за “kutb” — полюсът, на който се държи светът и който стои начело на невидима йерархия на светии, е суфийски еквивалент на идеята за шиитския имам.

Потребността от непосредствено знание на божественото слово принуждава истинската същност на исляма (ал-хакикат ал-Муххаммедийа) във всяка епоха да се превъплъщава в този, който е известен като полюса на своето време (kutb zamanihi). Тази истинска същност или още божествена светлина се открива на немного избрани мистици. Тези избрани мистици преминавали всички степени на посвещение и познание и след като докажели своята святост (вилайа) чрез дадени свише духовни способности да вършат чудеса (керамет), ставали "kutb", т.е. полюс на Вселената. Представената суфийска концепция е залегнала и във философско-религиозната доктрина на бекташийския орден. В разглеждания ръкопис Акязлъ Баба е представен като „полюса на своето време“.

Преди своята смърт духовният водач Акязлъ Баба предоставя на Демир, мистикът избран да наследи него-

вото духовно могъщество, символите на своята святост. Този ритуален акт се осъществява, след като Демир Баба е доказал чрез извършването на чудеса (керамат) божието благоволение върху себе си. Преминавайки тази степен, той става “kutb el-aktab”— полюс на полюсите.

Отбелязано е, че предстоящото раждане на такъв юнак като Тимур Баба е съобщено най-напред от Акязлъ Баба. Нататък в изложението се проследява родословието на Тимур Баба. Започва се от Нух (Ной), минава се през Ибрахим (Авраам), Мохаммед, Али ибн Абу Талиб и неговите наследници. По този начин името на Тимур Баба се свързва генетически с основателите на шиитското направление на исляма, а също и със символа на бекташизма – Хаджи Бекташ Вели. Всъщност свързването на различните светци в неортодоксалните течения на исляма с рода на Али е характерен момент в агиографската литература. Същото се отнася и за бекташизма. Бекташийският орден се считал официално за сунитски, но съвсем не бил ортодоксален, а по своето благоговейно отношение към рода на Али той може със същия успех да се нарече шиитски.[27]

В преданието се разказва, че Акязлъ Баба Султан имал много близък съмишленик и последовател на име Хаджи деде. Прочутият духовен водач се обръщал към него с думите: „моят румски абдал“. От това обръщение може да се заключи, че става въпрос за групата „Абдалани Рум“. Това са пътуващи, странстващи дервиши, които от гледна точка на обичаи и обреди са шиити и алевии.[28] Повечето от тези дервиши не се женели, заселвали се предимно в селата и живеели в завиетата и текетата. Те били бедни и живеели от милостиня далеч от светските дела. Много от тези дервиши, живеещи в обителите, се занимавали и със земеделска дейност. Не за всички абдали обаче бил характерен този начин на живот.[29] Някои групи от тях не се придържали към принципа на целибата, изграждали села в различни райони на Османската империя и били известни като племето на

къзълбашите. В преданията си тези абдали сами казват, че са дошли от Хорасан. Етнически те не могат да се отделят от тюрките-алевии. Както беше споменато, дервишкото братство на бекташиите се развива като орден, който абсорбира тези мистико-хетеродоксни групи дервиши.

Използваната в текста терминология подсказва, че Акязлъ Баба и дервишите от неговото обкръжение са принадлежали към групата „Абдалани Рум".

Съставителят на ръкописната книга продължава разказа си със семейството на Демир Баба. В един разговор Акязлъ Баба убеждава своя приближен дервиш Хаджи деде да се ожени. Духовният водач съобщава на Хаджи деде, че е предопределено раждането на светеца (евлия), който ще стане "kutb-az-zamani" (т. е. полюсът на своето време), и именно той трябва да стане негов баща. Хаджи деде му отговаря: „О, водачо! О, учителю! Аз не бих могъл да изоставя духовния си водач заради една жена, не бих могъл да понеса този грях! Аз съм погълнал чистата и невинна почтенност и целомъдрие, отказал съм се от удоволствията и насладите на света, целият съм се превърнал в дух, сега какво, пак ли да стана тяло, водачо?"

Убедителните слова на Акязлъ Баба за „предопределението" обаче оказват силно въздействие върху Хаджи деде и той приема да се ожени и да стане баща на светеца, който ще избави хората от мъките им — Черния Демир. По този случай се слага обредна трапеза — "Seyahat sofrası", на която преди угощението се чете молитва от водача: „Да бъде пълна трапезата на Черния Демир, да е здрав и силен кръстът на моя Хаджи, да е добър късметът ни и резултатите да са добри". Устройването на обредни угощения е много характерен момент в ритуалната практика на мюсюлманите от бекташийския орден. С тях те отбелязват религиозните си празници или важни събития в живота си. Тези обредни угощения имат специални названия, визиращи повода, по който са организирани, и на тях се събират всички чле-

нове на религиозната община. Преди и след угощението водачът чете специални молитви. Религиозният акт на съпровождане на всяка постъпка с молитва се нарича "gülbenk çekmek". Този тип бекташийски обичаи са описани в разглеждания текст.

С благословията на своя духовен отец и на останалите дервиши от текето на Акязлъ Баба край р. Батова Хаджи деде се отправя на пътешествие. Пристига в с. Гьокче су.[30] Описано е как жителите на селото посрещат с почести и уважение този дервиш. За бекташизма е характерно вярващите да се отнасят с почит към хората, които се отдават с цялата си душа на изповядването на ислямската религия в нейната алианска форма. Според тях това са хора, които се характеризират с духовна извисеност. Към тях по принцип принадлежат и дервишите.[31] След като научават, че Хаджи деде е от духовните ученици на Акязлъ Баба, жителите на Гьокче су го канят на празника си „Кърклар".[32] За да се убедят, че един гостенин действително принадлежи към тяхното братство, мюсюлманите-бекташии го изпитват чрез своеобразни тайни символи. Допускат го в средата си, ако успее да издържи проверката на тестовете, на които е подложен. Условието за неговото присъствие на религиозния празник „Кърклар" е да не прави достояние на никого това, което вижда. Казват му: „Това, което си видял с очите си, не го разкривай на други с езика си. Ако ще изпълниш това условие, бъди наш гост, стани и играй с нас „сема".

Тази тайна символика служи на вярващите алиани да се разпознават. Тя е характерна за шиитските течения на исляма, в които се утвърждава принципът „такийа". Тъй като извън Иран мюсюлманите — шиити са преследвани от сунитските ортодокси, членовете на различни течения и ордени задължително спазват принципа, състоящ се в задължително скриване на изповядването на тази вяра и нарочен привиден отказ от нея с цел предпазливост. Заради това и религиозните сбирки на тези мюсюлмани се провеждат тайно и на тях задъл-

жително се назначават „гьозчии“, т. е. хора, които наблюдават дали на сбирката не се промъкват външни агенти, и охраняват дома, където се провежда религиозният обред. Постът на „гьозчия“-та (наблюдател, пазител) е един от 12-те поста в йерархията на бекташийския орден. Спазването на доктрината „такийа“ е неотменимо условие за принадлежност към братството.

Ритуалният танц „сема“ бележи края на религиозните събрания на бекташиите. Той е символ на единението с Бога. Това мистично радеене под съпровод на музика на струнен инструмент (саз) е отличителен компонент на много суфийски братства. То присъства неотменно в религиозната обредна практика на алианското и бекташийско население. Танцът „сема“ се изпълнява в кръг, като вярващите се гледат в лицето.

Според редица познавачи на суфийската символика това въртене предава отношенията между духа и Аллах в неговата вътрешна природа (сър) и битието (вуджуд).

В ръкописа е записан текстът на един нефес (религиозна песен), посветен на споменатия празник. И до днес тази песен може да бъде чута в изпълнение на кързлбашите от Североизточна България. Неин автор е известният шиитски поет от XVI в. Хатаи.[33] Текстът на записания нефес отразява житейската философия на алианските общности.

След като бива приет на празника от жителите на посоченото село, Хаджи деде им разкрива целта на своето гостуване — да си намери подходяща жена, която да стане майка на Черния Демир. Жителите на селото сгодяват дервиша за дъщерята на Турран Халифе—Захиде.

От стр. 12 нататък са описани действията на дервишите и на религиозния водач Акязлъ Баба във връзка с женитбата на Хаджи деде. Сватбеният обичай, описан в ръкописа, е аналогичен на сватбените ритуали на алианите и до днес.

Сватбата бива отпразнувана в с. Коваджълар (с. Пчелина), Шуменско и в с. Гьокче су (вероятно с. Синя вода, Разградско). Според разказа на възрастни aлиани

от този район самият дервиш Хаджи деде е бил от с. Пчелина, Шуменско. Съществувалото там теке на Али деде според тях е било всъщност на бащата на Тимур Баба.

На сватбата били поканени всички известни и почитани хора на ордена от околността и от други райони, дошъл дори санджакбеят на Чирмен. Събрали се всички известни личности на бекташийския орден — живите патрони на текета и завиета, служителите в тези текета — шейхове, тюрбедари, наблюдатели (гьозчии). Присъствали още всички „дервиши и фукара". Известно е, че членовете на суфийските ордени, както и на бекташийския орден се делели на две категории — на тези, „които са дали обет", и на миряни. Към първата категория се отнасят дервишите, които често се назовавали като „фукара". Те съставяли неголяма част от братството и се асоциирали с бедност и нищета. Живеели в обителите и били според тях хора, които се „нуждаели от божията милостиня". Кадемли Баба бил главен ръководител на действията около сватбеното тържество.

Тези факти потвърждават, че бекташийските култови центрове образували организирана мрежа и поддържали тесни връзки помежду си. Съществувала и определена йерархия в значимостта и функциите на отделните култови центрове, както и сред религиозните водачи, от които са основани. Според сведенията от разглежданото вилайетнаме се вижда, че Акязлъ Баба Султан бил главният сред бекташийските водачи в българските земи под османска власт; след него по своята значимост и авторитет следвал Кадемли Баба. В ръкописа е посочено, че той направил проверка за присъствието на всички бекташийски служители на сватбеното тържество, тъй като „беше сераскер". В бекташизма длъжността „сераскер" не съществува, нямам и сведения въпросната личност да е заемала такъв пост в османската армия, което навежда към заключението за главенството му сред бекташиите в източните балкански земи.

На сватбата са присъствали представители на 40 джемаата (селски религиозни общини), имало 40 чирака (свещника), наредени били 40 трапези. Числото 40 е свещено в символиката на алианите-бекташии.[34] То символизира 40-те почитани личности в шиизма, сподвижници на Али. Празникът „Кърклар" носи името именно на тези четиридесет души, чиито имена посветените пазят в дълбока тайна и вярват дълбоко в тяхната святост.

За кръстник (sağdıç) на Хаджи деде бил избран Дурсун Баба, Късана Султан била избрана за кръстница на булката Захиде, а Тай Хъзър заема мястото на бащата на младоженеца.

В бекташизма съществува традиция след сватбеното тържество булката да окаже почит и уважение към религиозните водачи с ритуално измиване на ръцете и краката им. Описан е моментът, когато младата булка Захиде извършва този обред — оказва уважение към Акязлъ баба, Кадемли Баба и Мустафа Баба.

От стр. 29 нататък в ръкописа са записани преданията, свързани непосредствено с Тимур Баба. В разговора между Акязлъ Баба и Хаджи деде в текето при р. Батова водачът се обръща към своя ученик: „Иди и създай Черния Демир, но не ме забравяй, след 40 дни ела да ме навестиш."

В преданието е записано, че Тимур Баба се ражда на този свят в събота. Авторът с нескривана радост пише: „Като слънце Тимур Баба изпълни света." След като се съобщава фактът за неговото раждане, следват молитви в прослава на Мохамед и Али. Щом научават радостната вест, Акязлъ Баба, Кадемли Баба и Дурсун Баба пристигат веднага. От изложението става ясно, че тези трима почитани като светци религиозни водачи играят важна роля в живота на Тимур Баба. Най-главният от тях, Акязлъ Баба, благославя новороденото. На въпроса на Акязлъ Баба: „Какво общо имаш с това дете, какво ти се пада то?", един дервиш на име Гьоч бек, близък другар на Хаджи деде, отговаря: „Той е син на

важен, почитан човек, той е надеждата на избрания от нас път, той е спасителят на пътя ни!" Под „пътя ни" тук се визира бекташийският орден. Това се потвърждава и от епизода в текето на Кадемли Баба до Нова Загора, където по негова покана седемнадесет години след раждането на Тимур идват на посещение Акязлъ Баба, Тимур и Хаджи деде. Там се събират първенците на следвания път. Описвайки гостуването им, разказвачът е записал следния разговор между двете високопоставени религиозни личности Кадемли Баба и Акязлъ Баба. Кадемли Баба се обръща към Акязлъ Баба по следния начин: "Sen hak eşnası bir velisin, hak bektaşisin, sahib mürvetsin, hak senindir" — „Ти си един светец сред приятелите на Бога, ти си истински, достигнал Бога бекташи, ти си извор на великодушие и щедрост, Бог е твой".

След това двамата отправят молитва към Хаджи Бекташ Вели — създателя на следваното социално-религиозно течение.

След гостуването при Кадемли Баба Тимур, неговият духовен водач и баща му тръгват на пътешествие и посещават известните бекташийски текета на Отман баба [край с. Тракиец, Хасковско]; на Мустафа Баба[35]; на Йолкулу Баба[36]; на Хафъз Баба[37]; на Дикелли Хюсеин Баба[38]; на Късана Султан[39]; на Муса Баба[40]; на Али бей Тай Хъзър[41].

Обредът на посещение на гроба на светец се нарича „зийар". Мистикът извършва „зийар" с цел да достигне духовно общуване със светеца и да получи неговото застъпничество. Не само великият шейх на ордена, но и неговите приемници, наследяващи духовната му сила, стават посредници в предаването на неговото духовно могъщество. По своята вътрешна сакрална значимост извършването на „зийар" е аналогично с ходенето на хадж.

След петгодишно пътуване по свети за бекташизма места те отново се връщат в текето край Батова. След това пътуване Акязлъ Баба благославя Тимур като вече вещ в духовните дела, въвежда го в основите на изповядваната доктрина. Предоставя му своята свя-

тост, способности и духовна извисеност. Този акт олицетворява преминаването на Тимур баба през всички степени на посвещение и обучение в ордена. Това означава, че Демир Баба вече е достигнал стадия „вилайа“ (святост). По-нататък в текста той доказва това с извършването на много чудеса („керамат“).

За да достигне до първенствуващо място в бекташийския орден, Тимур Баба трябва да премине през различни постове в бекташизма. Седем години той заемал длъжността „накъб“ в текето на Дурсун Баба, след което бил повишен в служебната йерархия и бил назначен на длъжността „екмекчи“. Това е третият пост в бекташизма, който отговаря на името на Балъм Султан, приеман от бекташите за втори създател на бекташизма. Именно Балъм Султан в края на XV и началото на XVI в. превръща бекташизма в строго организирана йерархическа, централизирана организация. Постовете, които той въвежда, са 12 на брой и отговарят на 12-те длъжности.[42] Те са най-яркият белег за превръщането на бекташизма в организация и показват израстването и достигането на определена степен в служебната йерархия от отделни членове на ордена. Постът представлява отделна инстанция в йерархическата стълбица на бекташизма. Броят 12 символизира дванадесетте шиитски имами. В частта от ръкописа, която ми е достъпна, се вижда, че Тимур Баба е заемал последователно четвъртия и третия пост в беткашийската длъжностна йерархия. Описан е и епизодът на приемането на Тимур Баба в пантеона на мюсюлманските бекташийски религиозни водачи.

В преданията за чудесата, извършени от Тимур Баба, образът на алианския дервиш придобива митологични черти. Със свръхестествената си сила той срива гори и планини, от силата на вика му затреперват моретата и планините. Извършването на чудеса се смятало от вярващите за проява на божията милост, която се изсипва върху този светец.

Според суфийската концепция има два типа светци (вали): първите — избрани от бога извечно, и вторите — такива, на които бог е ниспослал особена милост за техните милосърдни деяния (минна). Тази концепция е разработена още от големия мистик ал-Джунайд: „Бог има избраници (сафва) сред своите роби, които са най-чистите измежду неговите творения. Той е избрал тях за „вилайа" и ги е отделил, ниспославайки им особена милост „карама"... Именно тях той е сътворил от извечността за себе си, за това те да пребивават с него."[43]

От стр. 54 до стр. 67 авторът описва двубоя на Тимур Баба с ламята в страната на татарите. Владетелите на тази страна начело със Султан Али Джингиззаде търсели човек, който да надвие ламята, причинила толкова злини на хората тук. Поканили Тимур Баба, който се бил прочул с чудесата си. Той се съгласил да им окаже помощ заради мюсюлманите в тази страна и от уважение към бойците, паднали в „борба за вярата". Произнасяйки молитва в прослава на Мохамед, той тръгва с другарите си на път. За да стигнат до тази страна, те трябвало да преминат Дунава, но като наближили реката, паднала мъгла, поради което сбъркали пътя. Тогава другарите му поискали да се върнат обратно, но Тимур Баба не се съгласил. Видели един овчар и го попитали къде е пътят за преминаването на реката, но той не могъл да ги упъти. Изчакали мъглата да се вдигне, преплували реката с дървена лодка и стигнали страната на татарите. Владетелят на татарите ги посрещнал и им обяснил за пакостите, причинени от ламята. Тимур Баба откликнал на молбата му и се заел да убие ламята. Събрали се 80 000 души да гледат битката. Изричайки проклятие към дявола и молитва в прослава на Аллах, Мохамед и Али, той взел пушката и се отправил на двубой с ламята. Известно е, че култът към Аллах, Мохамед и Али е основополагащото вярване в шиитското направление на исляма и респективно в бекташизма.[44]

След дълъг двубой Тимур Баба убива ламята с „немска пушка" и всички от благодарност целуват „честитата

му ръка". Вероятно това предание има по-късни времеви наслоения (вероятно от XVIII в.), защото оръжието, което се споменава в текста — „немската пушка", е по-късно откритие.

В целия този епизод на вилаетнамето се вплитат различни чудновати неща, които подпомагат победата на нашия герой. Преданията, които представят Тимур Баба като драконопобедител, представляват митично-култовият слой в ръкописната книга.[45] Извършването на чудеса (керамат), които са доказателство за „божието благоразположение" към тази свята личност, не са характерни само за неортодоксалния ислям. Като извършители на чудеса се почитат и различни светци в християнството. Постъпката на Тимур Баба например е аналогична с чудесата на св. Георги.

След като побеждава ламята, Тимур Баба оказва почит на своята религия. Той извършва ритуално измиване преди молитва (абдест), слага килимчето си и извършва молитвата. След поклонението към Бога слага кърпата, с която е избърсал водата от абдеста, върху килимчето си и приканва желаещите да получат помощ от него да целунат килимчето му и да се избършат с кърпата му. Килимчето и кърпата, които са атрибути в извършването на религиозния култ, стават посредници в предаването на силата и светостта на Демир Баба на обикновените вярващи.

Заради смелата постъпка награждават Тимур Баба, но той изпраща една част от даровете в свещения за мюсюлманите град Медина, а друга — в текето на Дурсун Баба. В исляма този акт на доброволно пожертвуване (вакф) в полза на религиозно учреждение издига вярващия по-близо до Бога.

От стр. 68 до стр. 75 се разказва за борбата на Тимур Баба и с ламята в Московската страна. В страната на московския крал слязла от небето една ламя. Тя се разделила на две. Едната ламя отишла в страната на мюсюлманите, а другата се придвижила към вътрешната част на Московското кралство. Като чул, че в стра-

ната на мюсюлманите ламята била убита, московският крал извикал своите приближени. Попитал ги: „В другата страна — в страната на исляма, се появил един пехливанин на име Тимур, който убил ламята там. Какво ще кажете да изпратим пратеници при турския султан и да поканим този пехливанин, става ли?“ Приближените му, като чули името на пехливанина, отговорили: „Те са от друг род, от друго племе, към тях никой не протяга ръце, ако изпратиш човек и го поканиш, казвайки: „Милост и великодушие за любовта към Али, вие сте от посветените, великодушието и човечността са от Али, целуваме ръката ти и коленичим в краката ти, видяхме много мъки от тази ламя, ела и ни избави от нея, стани лек за болките ни“, тогава той може да дойде на помощ.“

След тези думи на приближените му владетелят изпраща един пратеник при Тимур Баба. Той се съгласява да им помогне и пристига в страната на „неверниците“. Съобщават на краля, че прочутият пехливанин е вече тук. Владетелят бързо идва при него, засвидетелства му уважение като на прочут юнак и го пита: „Ти от кой народ си?“ Тимур Баба отговаря: „Аз съм от народа на Ибрахим“ (т. е. на мюсюлманите).

Ръкописната книга ни дава интересно сведение за това, че в свитата на московския крал знаели, че в този район живеят общности, които имат свои специфични обичаи и вътрешни закони, които невинаги са приемани добре от управляващите ги власти.

След като Тимур Баба убива ламята, московският крал му оказва почит и уважение, като му дарява една област в своята страна, 10 000 овце и 40 000 роби и го моли да остане там като господар. Но Тимур Баба отказва с аргумента, че „неговото село му е по-скъпо от тези дарове“. Тогава московският крал му предава 47 000 мюсюлмани от своето кралство, които да плащат данъка си „не на падишаха и на краля, а на този скромен юнак, станал лек за мъките ни“. Тимур Баба взема тези мюсюлмани със себе си, завежда ги в Узу Хисар и ги пуска свободни в страната на исляма — (“bu canib”)[47].

По-нататък действията на мюсюлманския светец се прехвърлят от североизточна в северозападна посока. Ако досега виждаме чудесата на героя в страната на татарите и в Московското кралство, то по-нататък той се превръща в борец за вярата във войните с християнските владетели на северозапад от османската държава. Тимур Баба приема образа на герой и воин с огромна физическа сила и военни сръчности. Явява се като газия — борец за правата вяра. За връзката между организацията на воините-газии и тази на дервишите говорихме в началото на статията.

Следващите страници в ръкописа илюстрират образно тези взаимоотношения. Тук вече митичният образ се конкретизира, описани са действителни исторически събития. Виждаме Тимур Баба при крепостта Будим (Будапеща), където влиза в битка с неверниците, които се опитват да го убият. Участва в сраженията като конник, служи си със сабя и тояга и с бойния си вик, от силата на който се вцепеняват много вражески воини. Описаните бойни подвизи на Тимур Баба визират войните на Сюлейман I срещу Австрия и Унгария и битките при Будапеща. Както при османските военни действия в хода на завоюването на Балканите към османските войски са се включвали много дервиши — колонизатори и пропагандатори на исляма,[48] така и в свитата на Тимур Баба при Будапеща също има дервиши.

След като победил „неверническата войска", Тимур Баба заедно с дервишите си и с военнопленниците си, които поискали „да станат негови хора", посетили текето на Гюл Баба, което се намирало в крепостта Буда в Унгария[49].

При изреждането на военните подвизи на героя се подчертава, че Тимур Баба се прочул в неверническите крепости като голям пехливанин и като духовна рожба на Акязлъ Баба. Един „неверник" на име Марко поискал да убие Тимур Баба. Австрийският крал го смъмрил: „Това е пехливанинът, който уби ламята в московската страна, него ли намерихте да убивате?" Тогава Марко се разсър-

дил: „О, кралю, защо така бързо се уплаши, нима Христос е мъртъв? Изпрати ме да го хвана, да го доведа, да видиш Марко какъв юнак е!" Кралят отговорил: „Ако е така, да съберем войската, да изберем юнаци и да ги нападнем в името на Христос". Тогава Марко и другарите му тръгват да заловят Тимур Баба. До стр. 92 е описан двубоят между християнската и мюсюлманската войска. Тимур Баба с коня си и с дряновата си тояга разбил трите хиляди души. Дряновата тояга е един от седемте символа за принадлежност към бекташийския орден, който се връчва на новоприетия дервиш. И във вилайетнаметата на Хаджи Бекташ Вели, на Отман Баба, и в преданията за други бекташийски светци дряновата тояга (аса) е неизменен атрибут в чудесата, които те извършват.

Тук според митологичните представи на автора на преданието свръхестествените качества, които проявява Тимур Баба, оказват положително въздействие върху изхода на битката — от вика му, мощен като гръмотевица, стенели планини и морета, пет души паднали на място от силата на гласа му, а другите застинали. След ожесточен двубой той заловил останалите бойци и казал на единия: „Или ще станеш мюсюлманин, или ще те убия." Боецът отказал да стане мюсюлманин, затова Тимур Баба го ударил с дряновата си тояга и го убил. След упорита борба Тимур Баба успял да надвие „главатаря на неверническата войска Марко". Предложил му, за да спаси живота си, да стане мюсюлманин. Марко приел. Попитали го как иска да се казва, той отговорил: „Досега бях Марко, сега вие знаете как!" Тимур Баба заповядал: „Нека да остане пак Марко." После още 40 бойци приели исляма. Така алианският дервиш придобива чертите на воина-победител, борец за възтържествуване на своята вяра. Той е вече не смирен пред Бога монах, а газия, който налага правата вяра, а това според догмите на шериата ще оневини всички негови прегрешения пред Бога и ще му осигури вечно блаженство в рая.

Научавайки за тези „луди подвизи“ на сина си, майката на Тимур Баба пише писмо до него: „Ако не зачиташ моята молба, то поне уважи молбата на Мохамед и Али и си ела. Аз мислех, че съм родила един светец, а се оказа, че съм родила лудетина.“ Тимур Баба уважил молбата на майка си и се върнал в текето при Батова.

След срещата му с духовния си водач Акязлъ Баба в текето при Батова отново виждаме Тимур Баба със своите дервиши да посещава важни бекташийски култови центрове — текето на Хюсам шах гани, известен още като Отман Баба, на Кързъдели Султан в Димотика, на Хюсамеддин Баба. От текетата на Кързъдели Султан и на Хюсамеддин Баба взима позволение (icazet) да заема поста на религиозен водач на бекташийския орден. В бекташизма „иджазет“ се дава според заслугите в изпълнението на задълженията на отделните 12 поста. Това е акт, който придава легитимност и всеобщо признание на способностите на един бекташи да заема определена длъжност. Документът, който удостоверява признанието на тези качества от по-висшите степени в йерархията на бекташийската организация, се нарича „иджазетнаме“ и се издава от шейховете на главните бекташийски текета. Взимането на „иджазет“ (позволение) е свързано със служебната йерархия при бекташите.

В известната ни част от ръкописа разказвачът дава сведения и за един от най-големите бекташийски култови центрове на Балканите — текето на Кързъл Дели Султан. Край мястото, където се намирало текето, имало проход, който свързвал Константинопол с Хърватско. В този проход е паднал във война за вярата Кързъл Дели пехливан. Той е бил погребан в близост до него и с нарочен султански ферман десятъкът от вакфираните към това теке села отивал за издръжката му и за заплатите на служителите в него[50].

Този откъс показва, че бекташите са се интересували не само от светците, чиито култови центрове били близо до техните родни места, а изобщо от предания-

та за бекташийските светци и бекташийските текета в османската държава. Те чувствали своята религиозна принадлежност към тях. Посещавали ги и ги дарявали с това, което могат. Те приемали като своя грижата за местата, където се откъсвали за миг от ежедневието и оставали насаме с Бога, за да измолят от него помощ и опрощение.

Един изчерпателен текстологичен анализ на разглежданата ръкописна книга би дал още доста информация за историята и културата на мюсюлманското неортодоксално население в българските земи. Разпространени са и други предания и легенди за Демир Баба, но на тях сега няма да се спирам.

В тази статия се спрях на един ръкопис, създаден от ръката вероятно на някой по-образован мюсюлманин. Макар създаването на подобен ръкописен паметник да не е единичен случай, в литературната практика на неортодоксалните мюсюлмани е по-разпространено създаването на религиозни песни — нефеси и иляхи. Найчесто техните автори са служители в някое теке. Този вид ръкописни паметници са записвани и преписвани много по-масово, отколкото разглежданото вилайетнаме. Те били съхранявани грижливо от авторите и преписвачите им. За семействата, в които се срещат запазени подобни творби, те имат култово и ритуално значение.

Очевидно в течение на вековете мюсюлманите от хетеродоксните течения на исляма не са били чужди на създаването на своя ръкописна традиция. Ръкописната книга като начин за опазване на културната и религиозната им традиция, като източник на познание и информация, адресирана към идните поколения, имала значително място в живота им. За това свидетелства и приписката, записана на стр. 4 от разглежданото житие на Тимур Баба, която гласи: „Обръщам се към вас — членовете на сбирката на достигналите божествената истина, с молбата, да я пазите, че и аз трябва да изчета от край до край тази книга с вилайетнаме." Авторът на

приписката е някой си Кара Иса. За съжаление последните два реда от приписката са силно зацапани и не могат да се разчетат, но тя за сетен път потвърждава значението, което е имала разглежданата ръкописна книга за мюсюлманите-алиани (бекташии). Въпреки че водели относително затворен живот в рамките на своята етнорелигиозна общност, мюсюлманите-алиани съзнавали, че книгата е тяхното огледало към себе си и прозорец към света.

БЕЛЕЖКИ

[1] Вж. *Barkan, Ö. L.* Ösmanlı Imparatorluğunda bir Iskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak vakıflar ve temlıkler. — Vakıflar Dergisi, 2, 1942, 279—286.

[2] *Тримингэм, Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. Москва, 1989, с. 65.

[3] За суфизма има огромна литература. Вж. *Степанянц, М. Т.* Философские аспекты суфизма. Москва, 1987; *Тримингэм, Дж. С.* Суфийские ордены в исламе и цитираната от тези автори литература.

[4] Етнонимите „къзълбаши", „алиани", „алевии", „бекташии" се използват за идентификация на едно и също население. На техния произход тук няма да се спирам. Исторически и езиково най-издържан е терминът „алевии", който символизира връзката с първия имам Али. В българската наука е навлязъл терминът „алиани". По-нататък в текста четирите термина се употребяват като синоними.

[5] За държавата на Сефевидите вж: *Эфендиев, О. А.* Из истории социальной и политической борьбы в Азербайджане на рубеже XV—XVI вв. — Краткие сообщения института востоковедения, АНСССР, Т. 38, Москва, 1960; Сборник статей по истории Азербайджана. Вып. I, Баку, 1949.

[6] Шах Исмаил е заемал престола на Сефевидската държава през 1502—1524 г. Вж. *Эфендиев, О. А.* К некоторым вопросам внутренней и внешней политики шаха Исмаила I (1502—1524 г.) — Труды Института истории АНАзСССР. Т. 12, 1957, 150—180; *Denison Ross, E.* The Early Years of Shah Ismail, Founder of the Safawi Dynasty. — Journal of the Royal Asiatic Society, London, 1986; Освен държавник шах Исмаил е бил и поет, известен с псевдонима Хатаи. Вж. *Minorsky, V.* The Poetry of Shah Ismail. — BSOAS, vol. X, part 4, 1942.

[7] *Тримингэм, Дж.* Цит. съч., с. 88. В турската литература е по-разпространен терминът „секта", с който турските автори превеждат „тарикат". Западните автори предпочитат да използват термините „орден" и „братство". Вж. *Clayer, N.* Mystiques, état et société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours. Leiden, 1994.

[8] Например попаднах случайно на препис на книга, която липсва в достъпните ми каталози за османотурска, арабска и персийска литература и е известна като книгата на шейх Сафи. Тя носи името “Haza kitab münakip evliya nübuvettir” и съдържа жития на светци с пророчески мисии, които са почитани от алевиите.

[9] *Теодоров, Е.* Произход на някои предания и легенди в Лудогорието. — Език и литература, 1973, кн. 2; *Същият,* Остатъци от прабългарски фолклор в Североизточна България. — Български фолклор, 1980, кн. 1, с. 33.

[10] През 1992 г. Борис Илиев ми даде фотокопие на ръкописа, за което му изказвам своята благодарност. *Илиев, Б.* Текето Демир Баба, старо тракийско светилище в Лудогорието. — Векове, 1982, кн. 6; *Същият,* Легенди и предания за текето Демир баба, старо тракийско светилище в Лудогорието. — Сб. Североизточна България — древност и съвремие, 1985; *Същият,* Железният баща Демир Баба, С., 1991.

[11] Твърдението, че на мястото на текето Демир Баба е била неизвестната гробница на Хан Омуртаг, за която се споменава в Чаталарския надпис, се изказва най-напред от А. Явашов. Вж.: *Явашов, А.* Текето Демир Баба, 1934. Липсват доказателства в подкрепа на тази теза, като се изключи фактът, че самият район, където се намира текето, е бил от векове традиционен култов център. Много мюсюлмански сектантски водачи са изградили своите култови обекти върху стари култови постройки. Затова тези места съдържат елементи на религиозен синкретизъм.

[12] История на България. Т. 4, С., 1983, с. 31.

[13] *Иречек, К.* Пътувания из България. Т. 2, 1899, 833—834.

[14] *Стефанов, Й.* Историко-археологическият резерват „Сборяново" и култовият комплекс „Демир Баба теке". — Сб. Българските алиани. С., 1991, с. 22. Най-сигурни доказателства за датировката на тези и други подобни паметници на мюсюлманското култово строителство трябва да се търсят в османските поземлени, данъчни и вакъфски регистри.

[15] *Гольдциер, И.* Культ святых в исламе (Мухамеданские эскизы). Москва, 1938.

[16] Битката при Кербела на 10.10.680 г. е между привържениците на имам Хюсеин (син на Али и трети шиитски имам) и привържениците на халифа Йезид ибн Муавия. В нея имам Хюсеин намира смъртта си. Празникът „Ашуре" е посветен на битката при Кербела и на имам Хюсеин. На този ден вярващите изразяват своята безкрайна мъка по любимия внук на Пророка.

[17] *Нешри, М.* Огледало на света (История на османския двор) Превод М. Калицин. С., 1984; *Aşıkpaşazade.* Tevarih-i Al-i Osman. Istanbul, 1332.

[18] Вж. с. 22 от разглеждания ръкопис.

[19] *Barkan, Ö. L.* Op. cit., s. 285, 292.

[20] *Gölpınarlı,* A. Velâyetname Manakib-i Hünkâr Haci Bektaş Veli, Ankara, 1958; *Abdal Musa.* Velayetname, yayinlayan S. Nuzhet Ergun, Türk Şairleri, C. 1, s. 166—169; *Ahmed Eflaki.* Ariflerin Menkibeleri, cev. Tahsin Yazici, 1973; *Dr. Georg Yagob, Dr Rudolf Tschudi.* Das Velayetname-i des Hacim Sultan. — Türkische Bibliothek, 1914; *Inalcik,* H. Dervish and Sultan. An Analysis of the Otman Baba Vilayetnamesi. — *Idem.* The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on Economy and Society. Indiana University. 1993, p. 19—36; *Мутафчиев, П.* Мнимото преселение на селджукски турци в Добруджа през XIII век. — Същият. Изток и Запад в европейското средновековие, София, 1993; *Kiel, M.* The türbe of Sarı Saltık at Babadag – Dobrudja. — Güney – Doğu Avrupa araştırmaları dergisi, 6—7, 1978.

[21] Вж. с. 1 от ръкописа.

[22] *Тримингэм, Дж.* Цит. съч., с. 6.

[23] *Маргос, А.* Текето Акязлъ баба. Пътеводител, Окръжен исторически музей Толбухин. Толбухин, 1971; *Eyice, S.* Varna ile Balçik arasında Akyazılı Sultan

tekkesi. — Belleten, XXXI, 124 (1967), 552—600; *Kiel, M.* Bulgaristan'da Eski Osmanlı Mimarısının bir yaptı, Kalugerovo — Nova Zagora' daki Kıdemli Baba Sultan Bektaşi Tekkesi. — Belleten, XXXV, 137 (1971), 45—60; *Fekete, L.* Gül Baba et le bektaşi derkah de Buda. — Acta Orientalia Hungarica, 4 (1955), 1—18; *Faroqhi, S.* Agricultural Activities in a Bektashi Center: the tekke of Kızıl Deli 1750—1830. — *Eadem.* Peasants, dervishes and traders in the Ottoman Empire. Collected Studies, London, 1986; *Keskioğlu, O.* Bulgaristan'da türk vakıfları ve Bali efendinin vakıf paralar hakkında bir mektubu. — Vakıflar Dergisi, C. 9, 1971, 81—94.

[24] Вж. ръкопиcа, с. 33, 71.

[25] *Тримингэм, Дж.* Цит. съч., с. 33.

[26] Пак там, с. 135.

[27] Пак там, с. 88.

[28] *Barkan, Ö. L.* Op. cit., pp. 285.

[29] Пак там. Вж. *Inalcik, H.* Osmansko carstvo. Klasična doba, 1300—1600. Beograd, 1974; *Cehajic, D.* Derviški redovi u yugoslovenskim zemljama. Sarajevo, 1986; *Trimingham, S.* Sufi orders in Islam, p. 68.

[30] По въпроса за точната идентификация на с. Гьокче су има противоречия. Според местни хора това е село Синя вода, Разградски окръг.

[31] С течение на времето в народното съзнание терминът „дервиш" (мюсюлмански монах), придобива и известен негативен оттенък и означава хора, които не работят и се препитават от просия и милостиня от вярващите.

[32] Религиозният празник „Кърклар" (Султан Невруз) се празнува през нощта на 21 срещу 22 март. Смята се, че на този ден се е родил Али. Той е посветен на 40 почитани от алевиите личности, за които се смята, че са вечноживи невидими пазители на света. Празникът съвпада с началото на Персийската нова година. Вж. Сб. Български алиани, с. 74; *Eyuboğlu, Z.* Bütün yönlenyle Bektaşilik - Alevilik. Istanbul, 1980, 312—315.

[33] Под този литературен псевдоним се крие личността на иранския сефевидски шах Исмаил. От общностите на къзълбашите — алевии, той се счита за един от „седемте велики хора на това братство".

[34] *Eyuboğlu, Z.* Op. cit., s. 311.

[35] Не е отбелязано местонахождението му, трудно можем да го идентифицираме на този етап, възможно е да е т. нар. Дървено теке при с. Александрия, Добричко, където се смята, че е погребан Мустафа Канаат Баба.

[36] Неидентифицирано.

[37] Неидентифицирано.

[38] Неидентифицирано. Възможно е да е текето на Хюсеин Баба в местността Мазхар паша край с. Воден, Разградско.

[39] Намира се до с. Момино, Търговищко. Все още е запазена сградата.

[40] Има две текета с името Муса Баба, едното в каза Нови пазар, а другото в каза Хезарград (сега до с. Църквино, Разградско). Вж. *Faroqhi, S.* Op. cit., 92—95.

[41] Намирало се е в Русе. *Faroghi, S.* Op. cit., 92—95. Вече не съществува.

[42] *Eyuboğlu Z.* Op. cit., 188—191. *Samanciğil, O.* Alevilik ve bektaşilik nedir, s. 123.

[43] *Тримингэм, Дж.* Цит. съч., с. 120.

[44] Аллах — Мохамед — Али е своеобразна троица (Teslis — Üçler) в шиизма, която наподобява светата Троица в християнството. Тези три елемента са в неделимо единство.

[45] *Теодоров, Е.* Произход на някои предания и легенди в Лудогорието, с. 48.

[46] Вж.: *Попов, Р.* Светци близнаци в българския народен календар. С., 1991.

[47] В османските наративни източници често под думата "ezincanib" (другата страна) се имат в предвид териториите, които са владение на християнските владетели, а под "bu canib" (тази страна) се имат в предвид териториите, подчинени на османските султани (тази страна — страната на исляма).

[48] *Barkan, Ö. L.* Op. cit., s. 295.

[49] *Fekete, L.* Op. cit., pp. 1—18.

[50] За стопанското състояние на текето на Късъл Дели Султан вж.: *Faroqhi, S.* Op. cit.

THE VITA OF DEMIR BABA AND THE PRODUCTION OF MANUSCRIPTS BY MUSLIM SECTARIANS IN NORTH EASTERN BULGARIA (A SOURCE ABOUT THEIR CULTURAL AND RELIGIOUS HISTORY)

Nevena Grammatikova

Summary

The Muslims belonging to heterodox sects have produced a number of manuscripts and monuments containing information about the history of different streams in Islam in the Balkans. For those who wrote them however, they also have a special semantic meaning. They are holy works that preserve and transmit the philosophical, moral, ethical and religious culture of sectarian Muslim population from generation to generation.

Sectarian Muslims in Bulgarian lands are primarily peasants and a large part of them have remained uneducated. On the other hand, they have followed their own laws and traditions, and have been interested in their own history and religious culture.

Notebooks and single folios containing texts of songs and poems — nefes and ilyahi, by sectarian Muslim poets to be performed during traditional gatherings, circulate among older people. Some prayers used by the sectarians, stories about the life of Muhammad, Ali, Hasan, Hüseyn, about the battle at Kerbela and the twelve imams, have been recorded.

Demir baba is a saint highly revered by the population in North Eastern Bulgaria and a significant part of local folklore there relates to him, thus becoming the basis of a written text recorded in a manuscript devoted to this saint. "Haza kitab vilayetname Timur Baba Sultanın" (This is a book about the life and deeds of Timur baba sultan). The text is in Ottoman Turkish, rich in many Arabic and Persian words, a language that is not familiar to most Kızılbaş. It can be read and under-

stood only by people who knew the Arabic alphabet and language but it is difficult to find such people among Alevis now.

The volume contains a collection of Muslim legends about the saint Demir baba. The monument comprises 100 pages 15 lines each. It is written on p. 5 that the manuscript was recorded in the month of Muharrem, in the year 1129 A. H. (16.12.1716—15.01.1717).

Demir baba's family tree begins with Nuh, Ibrahim, and includes Muhammad, Ali ibn Abi Talib, Hasan, Hüseyn, and is thus related to the founders of the Shi'ah branch of Islam. Many other saints are also mentioned in the text.

The work contains information about a number of rituals typical for the religious practices of sectarian Muslims. They organised special ritual feasts to celebrate important occasions in their lives. Similar feasts were also organised by the sectarian saints and dervishes venerated in this community. For example, the deeds of Ak Yazılı baba are described in relation to the marriage of Hacı dede, the father of Demir baba. All the famous and deeply respected people from this and other countries were invited to the wedding, all the saints, revered by sectarian Muslims and the patrons of the tekkes in Bulgarian lands as well as those who served in the tekkes — sheyhs, türbedars, gözcis, dervishes were also there. Forty religious communities were represented. Dursun baba was chosen to be the godfather of Hacı dede, Kızana sultan was the godmother (sağdıç) of the bride, and Tay Hızır took part as the father of the bridegroom. The rituals performed during the birth of Demir baba are described as well as how he was blessed as "the hope chosen by us, the Saviour of our sect." Many journeys of Demir baba together with Ak Yazılı baba, Hacı dede and their visits to famous tekkes have also been depicted. After the death of Mustafa baba, Ak Yazılı baba declared Demir baba competent in spiritual life and passed to him his own holiness, faculties and spiritual perfection. The miracles performed by Demir baba are also described — the killing of a dragon in the Kingdom of Moscow, his participation in the battle near Budin (Budapest), the battle between Demir baba and the infidel named Marco. The erzade of Kızıl Deli sultan tekke put his seal on the icazet

name of Demir baba sultan, acknowledging thus his right to be revered and to found one of the greatest sectarian cult centres.

Bulgarian sectarian Muslims in North Eastern Bulgaria not only produced manuscripts like the above-described vilayetname but also composed religious chants, which were copied down more often than the vilayetname. They have a ritual meaning for the families still keeping such works. We have recorded about 210 works of this kind which can be classified as follows: chants with religious content, composed outside Bulgarian lands, and chants composed in Bulgarian lands.

The local chants reflect the ritual practices of the sectarians in Bulgarian lands and they relate about saints and cult places, revered and situated in these territories. They were preserved because of the tradition to have a zakir, writing down chants and singing them at the accompaniment of saz, in each religious community and tekke. The material proves that in the course of centuries Muslims from the heterodox sects established their own cultural and religious tradition of manuscripts. The manuscripts contributed considerably to their cultural life functioning as a way of presentation of their own cultural and religious tradition, as a source of knowledge and information, addressing the future generations.

Though these people were quite isolated within their ethnic and religious community they believed that the book was a mirror and a window through which they could see themselves and the world.

"BAḤRU'L-VELĀYE", СЪХРАНЯВАН В НАРОДНА БИБЛИОТЕКА „СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ" — СОФИЯ

Зорка Иванова

Ръкописната сбирка на Ориенталски отдел на НБКМ, София, датира от 1878 г., годината на създаване на Националната библиотека. В нея се съхраняват над 3740 ръкописа на арабски, османотурски и персийски език. Опити да бъдат каталогизирани този вид книги са правени, но поради различни причини пълен печатан каталог до момента не е издаван.[1] Има работни картотеки, обхващащи по-голяма част от колекцията. Една от тях е съставената от проф. Б. Недков картотека на османотурските манускрипти. Някои от ръкописите обаче, макар и постъпили едва ли не от основаването на сбирката, не са отбелязани в нея. Такъв се явява преписът на съчинението "Baḥru'l-velāye" *[Море на светостта]*[2] с автор Küstendilli Süleyman Şeyhī (1750—1820).[3] Съдейки по инвентарния номер, през 1900 г., ръкописът вече е бил в състава на колекцията.[4]

Кодексът е добре съхранен, с картонена подвързия с клапан, средно дебела кремава хартия с водни знаци. Състои се от 312 листа с размери 205x150 мм, текстово поле — 160x95 мм, брой на редовете — 21, вид на писмото — несих. Имената, поредните номера на житоописанията на мюсюлмански светци, включени в съчинението, надчертаванията са с червено мастило. На лист 1а, горе, друга ръка е написала заглавието "Baḥru'l-velāye", а по-долу на същия лист има две вписвания, едното от които е съвсем заличено. От второто е останал първият ред, гласящ, че книгата е

вакфирана в гр. София, на следващия ред се чете името Мустафа, а в края на бележката — датата 7 ребиюлеввел 1235 г. х. [24 декември 1819]. Под бележката има печат със същото име, а отдолу — подпис.[5]

Копието не е датирано от преписвача, но е направено преди вакфирането, не по-рано от датата на завършване на съчинението 11–20 ребиюлеввел 1230 г. х. [20 февруари — 2 март 1815 г.], отбелязана в текста. Тоест преписът е направен в периода 1815–1819 г., когато авторът е все още жив.

В каталозите, с които разполагаме, откриваме други преписи на същото съчинение в колекциите „Яхия ефенди" в Истанбул[6], в Египетската национална библиотека в Кайро[7] и този в Берлин[8]. До момента не сме имали възможност да сравняваме текстологично тяхното съдържание. Доколкото ни е известно, нито един от тези ръкописи не е издаден, нито са публикувани изследвания на текста.

Настоящата статия си поставя за цел да запознае научните среди с ръкописа, съхраняван в народната библиотека в София и да даде първи сведения за неговото съдържание. Тъй като обемът на статията не позволява по-пространно представяне на материала, в два отделни списъка са подбрани имената на светии, живели в югозападните райони на Балканите и на светици, които рядко присъстват в подобни съчинения. Прилагаме превод на уводната част от антологията и на биографията на автора Шейхи Сюлейман Кюстендили.

"Baḥru'l-velāye" е може би неговото най-известно съчинение. Жанрово спада към агиографската литература от типа „тезкере" [ар.] — сборник биографии на светии (вели).

От теоретична гледна точка мюсюлманската концепция за същността на термина „вилая" — святост, не е идентична с християнската. Някои християнски светии не биха били считани за такива в мю-

сюлманския свят, както и обратното. Докато в християнството може да се определи приблизително групата на този род индивиди, за islamоведите тази възможност не съществува поради отсъствие на официален синклит. В исляма няма централизирана организационна структура, която би регулирала култа към светиите, няма и признат теологически статус за святост. Затова в литературата се приема условно, че това са лица, отбелязани като такива в агиографската традиция и по-точно тези, чиито имена се споменават често в обемни компилации.[9]

Традиционният образ на светията и неговата условна биография са подчинени на определена схема: необичайното му раждане, небесното откровение, което получава, подвизите му приживе и допълващите го посмъртно чудеса. Той притежава свръхестествени способности — карамат, които потвърждават непосредствената му връзка с небето, с Бога.[10] Благодарение на тези си способности подчинява стихиите и дивите зверове. Той е неуязвим: не гори в огъня, с лекота преплува морето — най-често с помощта на кожа от диво животно или молитвено килимче, което хвърля върху вълните, преобразява се на сокол, жерав или гълъб, оставя следи от стъпки върху камъните, с поглед усмирява хищниците. Времето и мястото на действие на светиите са условни, тъй като притежават чудодейната сила да преодоляват за миг времето и пространството. За да бъде запазена идейната приемственост, агиографската традиция превръща в съвременници и сподвижници хора, живели по различно време и на различни места. Приказната фантастика се съчетава с конкретни географски и битови реалности.

Някои от биографиите са създадени на базата на фолклорната традиция, а други са написани приживе или скоро след смъртта на светиите и съдържат относително точни данни за живота им. Съставители-

те на „тезкерета“ обикновено са ползвали устния фолклор и съществуващите вече исторически източници (епиграфски паметници, останки от тюрбета, текета и др.) и антологии. Една от тях е книгата “Tez̲kiretu’l-evlīyā’” на известния персийски поет — суфия Фаридеддин Аттар[11] — много тачена и ползвана в суфийските кръгове. Под нейно влияние и по нейно подобие са съставени редица други компилации, както и съчинението “Baḥru’l-velāye”.

В увода Сюлейман Кюстендили подчертава, че е написал книгата си след внимателно проучване сборника на Аттар и на други жития на високопоставени личности, образци на съвършенството и светии, давайки сведения за всеки от тях. Пак там авторът отбелязва, че биографиите са обединени исторически, тоест хронологично, като на всяко име е даден пореден номер.

Изложението можем условно да разделим на три части. Първата е подборен превод на споменатата книга на Фаридеддин Аттар. За съжаление в сбирката на Ориенталския отдел няма печатно издание на “Tez̲kiretu’l-evlīyā”. По тази причина бе правена съпоставка с османотурския превод на това съчинение в два ръкописа.[12] Не може да се твърди със сигурност, че преводите са пълни и точни. Все пак направените проучвания потвърждават, че Сюлейман Кюстендили наистина е ползвал споменатото съчинение. В трите преписа биографиите започват с името на имам Джафер Садък и в общи линии следват реда, по който са представени светиите в “Tez̲kiretu’l-evlīyā’”. Някои жития са изцяло преведени, други са в резюмиран вид; имената на някои личности са групирани според това чии последователи са, без да са дадени други сведения. Има светии, чиито имена присъстват в двата манускрипта, а отсъстват в нашата антология. Тоест тази част от сборника представя известни велии, обект на многобройни изследвания.[13]

Във втората част от това условно деление на антологията на Сюлейман Кюстендили авторът ползва и други източници[14], които невинаги са указани в съответните жития. Особеното тук е, че между номер 767 и 798 са включени имена на светици, явление, рядко срещано в ислямската агиография (вж Списък № 1).

Третата част на съчинението е особено интересна, тъй като включва жития на велии, живели в югозападните райони на Балканите[15] (вж Списък № 2).

На последно място в антологията, под № 1001, е биографията на самия автор Шейхи Сюлейман Кюстендили. Според написаното, той се появява на божия свят в средата на 1163 г. х. [1750 г.]. В края на 1180 г. х. [1767 г.] се приобщава към ордена Накшбендия, а през 1193 г. х. [1779 г.] е удостоен със степента „халифе". Оттогава до 1786 г., „озарен от сиянието на накшбендия", написва няколко трактата и книги. По-нататък авторът съобщава, че през следващите десет години (до 1796 г.) създава "ZÜBDET EL-NAFAḤĀT" *[Най-хубави ухания]*, един шерх (коментар върху някои газели на Мъсри и Накши) и още един трактат. В следващите десет години написва "ESVILE EL-ISRĀR" *[Търсене на тайнствата]* и един диван. И в следващите десет години [между 1806 и 1816] създава трактата "NEBZĀT EL-'IRFĀN" *[Малко от познанието]*, книгата "MERRĀT EL-MUVAḤḤIDĪN" *[Многобройни единоверци]*, "TA'RĪḪĪ KÜSTENDIL" *[История на Кюстендил]*, "MEKTŪBĀT-I ERBA'ĪN" *[40-те словосъчетания или построения]*, "QUVVE EL-'UŠŠĀQ" *[Силата на юношата (младостта)]*, "SUBḤE EL-LEVĀ'IH" *[Кошница на плановете]*, "MEDĀR EL-SĀLIKĀN FĪ AṬVĀR EL-HOĞAKĀN" *[Главни суфии в групата на ходжите]*. "И след това написва "BAḤRU'L-VELĀYE" *[Море на светостта]* — чудотворен извор на истини на неизчерпаемото богатство от честност, мъдрост и сила" (вж Приложение № 2).

В края, след славословията е посочена датата на завършване на съчинението — средата на месец ребиюлеввел 1230 г. х. [20 февруари — 2 март 1815 г.].

Преписвачът не е оставил нито името си, нито датата на завършване на преписа. При своята работа той е бил не особено коректен. Например при номерирането на житията номера 74 — 77, 182 и др. липсват. Дали в оригинала липсва номерът, или е пропуск на кописта, остава открит въпрос. Някои номера се дублират (№ 88, 236, 259–268 и др.).

Преписвачът е неточен и при изписването на думи и имена от арабски произход и при някои граматически форми. На места явно е пропускал фрази и логическата връзка в текста е нарушена.

Това обаче не намалява стойността на преписа на съчинението на Сюлейман Кюстендили като ръкопис и като исторически извор.

Изследването на световния фолклор, отразяващ определени периоди от време, живота на обществото, начина на мислене, е един вид изследване на човечеството. Произведенията, осветляващи тъмните епохи, ни възпитават, дават познания за местни обичаи, човешки мисли. По тази причина легендите са още по-стойностни като документи от историческа гледна точка. Те разкриват живота на народа и придават вълнуваща топлота на сухите исторически факти.[16] Без съмнение в голямата група на легендите се вливат и преданията за суфиите. Те са благодатен източник на сведения в областта на историята, фолклористиката, от гледна точка на социологията, психологията и т. н. Факт е, че ислямската агиографска литература, за разлика от християнската, е слабо изследвана и досега е обект на проучване само от историци и литератори. Дори и в този аспект, направеното досега е неудовлетворително, за което има редица причини. Агиографските предания са обширно поле за изследвания, даващо възможност да се обединят усилията на учени от различни области.

***

В приложените списъци имената на хора и заглавията на съчиненията са в научна транскрипция. След името са посочени: листът от ръкописа, на който са данните за съответната личност; поредният номер на житието, даден от преписвача и топоним, ако има такъв. Географското название се предава, както е разчетено в текста, и при възможност се идентифицира. Когато селището е извън рамките на днешните български земи, се уточнява държавата. Ако в съчинението е указана връзка на светицата или светията, това е предадено в списъка.

Списък № 1

Имена на светици, представени
в ръкописа *„Море на светостта"*
от Сюлейман Кюстендили

Bibik Merveye — с. 235а, № 786, от Мерве, планина край Мека
Dōẖtar-i Ka'b — с. 235а, № 787
Ğāriye-i Ḥabašīye — с. 237б, № 795, от Багдад
Ğāriye-i Mağhūle — с. 236б, № 791, живяла в Египет
Ğāriye-i Sevdāyī — с. 236б, № 7789, живяла в Египет
Imre'e-i Fārsī — с. 238а, № 797, от Иран
Imre'e-i Horezmīye — с. 237а, № 794, от Хорезм, историческа област, Узбекистан
Imre'e-i Iṣfahānīye — с. 237б, № 796, от Исфахан, Иран
Imre'e-i Mağhūle — с. 236б, № 790
Imre'e-i Muşarrane el-Aḥirī — с. 237а, № 793
Imre'e-i Muşavvebe — с. 237а, № 792
Fāṭima b. Abū Bakr Kitānī — с. 232б, № 781
Fāṭima Berd'īya — с. 231б, № 778 (дублиран номер)
Fāṭima Nišabūrīye — с. 230а, № 777, от Египет
Fużża — с. 232б, № 782, ходила в Мека
Ḥafiże b. Şīrīn — с. 229б, № 773
Ḥalīme Dimašqīye — с. 229б, № 775, от Дамаск, Сирия
Kūdīye — с. 229а, № 772
Merīyem el-Baṣīrīye — с. 228б, № 768, от Басра, Ирак

Rabi'a Šāmīya — с. 229б, № 774, от Дамаск, Сирия
Reyḥāne Vāliha — с. 228б, № 769
Selīme — с. 238б, № 789, живяла в Анатоли (Анадола), Турция
Šu'āne — с. 229а, № 771
Telmīze Sirrī Saqitī — с. 233а, № 783
Umm 'Alīzevğe-i Aḥmed Hażrūvīye Fāṭima — с. 232а, № 789, от Хазро, Диярбекир, Турция
Umm Ḥasān — с. 230а, № 776
Umm Moḥammed — с. 235а, № 785
Umm Moḥammed vālidetu'l šeyḫ Ebū 'Abdullāh b. Ḥafīfe — с. 232а, № 780
'Aqibere 'Abide — с. 229а, № 770
Zeytūne — с. 231а, № 778

Списък № 2

Имена на светии, живели
в югозападните райони на Балканите,
представени в ръкописа *„Море на светостта"*
от Сюлейман Кюстендили

'Abdullāh Küstendīlī — с. 293а, № 987, от Кюстендил
Dede Sulṭān — с. 286а, № 974, преселник от Хорасан, Иран в Кюстендил
Emīr 'Alī b. Emīr Ḥasān — с. 253б, № 843, от София
Fīyā Beše — с. 291б, № 986, родом от Щип, Македония, заселник в Кюстендил
Sefer Dede — с. 294б, № 988, жител на с. Пекляне, нахия Кочани (вер. дн. с. Пекляни, общ. Виница), Македония
Ṣofyalī Bālī efendī — с. 260б, № 861, родом от Струмица, Македония, погребан в Салахийе (дн. Княжево)
Šaṭīr Bābā — с. 290а, № 985, жител на с. Грачище-и касъм (дн. Горна Гращица), Кюстендилско
Šeyḫ 'Abdurraḥīm el-Mū'eyyīdī, известен като Ğadi Celebi — с. 252б, № 836, от София
Šeyḫ 'Abdulvehhāb Yenīğevī — с. 299б, № 995, има тюрбе[17] в Йенидже Вардар (дн. Яница), Гърция.
Šeyḫ Ablaq Ḥasan — с. 286б, № 977, жител на махалата Бююк кьопрю (Големия мост) в Кюстендил
Šeyḫ Aḥmed Küstendilı — с. 287б, № 989, има теке[18] в Кюстендил
Šeyḫ 'Alī 'Ašāqī — с. 286б, № 975, има ханегях[19] в Кюстендил

Šeyḫ 'Alī es-Selānikī — с. 284б, № 964, има теке край Солун, Гърция

Šeyḫ Ḥasan — с. 281б, № 947, от с. Хамур хан (неуст.), Дупница

Šeyḫ Ḥaydar Bābā — с. 284б, № 963, има ханегях в Кърчова (дн. Кичево), Македония

Šeyḫ Ḥuseyn — с. 286б, № 973, има махала в Бююк кьопрю в Кюстендил

Šeyḫ Ḥuseyn Ḥamdī Kesrevī — с. 301а, № 998, от Кесрие (дн. Кастория), Гърция

Šeyḫ Ibrāhīm el-Küstendīlī — с. 287б, № 981, от Кюстендил

Šeyḫ Ibrāhīm el-Küstendīlī — с. 295а, № 990, от Кюстендил

Šeyḫ Meḥmed el-Küstendīlī — с. 288а, № 983, има теке в Кюстендил

Šeyḫ Muṣliḥeddīn Muṣṭafā — с. 259б, № 892, живял в София

Šeyḫ Muṣṭafā el-Küstendīlī — с. 294б, № 989, погребан в Кюстендил

Šeyḫ Muṣṭafā el-Küstendīlī — с. 295б, № 991, от Кюстендил

Šeyḫ Muṣṭafā Yenīğevī — с. 275а, № 937, жител на Йенидже Вардар (дн. Яница), Гърция

Šeyḫ 'Os̱mān Nevrokūbī — с. 296б, № 978, жител на Неврокоп (дн. Гоце Делчев)

Šeyḫ Riżvān el-Küstendīlī — с. 287б, № 978, има теке в Кюстендил

Šeyḫ Selīm el-Qerīmī — с. 301, № 998, от каза Кесрие (дн. Кастория), Гърция

Šeyḫ es-Seyyīd 'Os̱mān el-Fażl el-Ahī — с. 264а, № 898, учил в Шумен

Šeyḫ es-Seyyīd Moḥammed — с. 299а, № 994, има тюрбе до Йенидже-и Карасу (дн. Генисеа), Гърция

Šeyḫ-i Sīyāḥūn-i evlīyā Moḥammed efendī — с. 278б, № 943, от шейховете на Шамизаде Кюстендили Шейх Мустафа, вероятно от Кюстендил

Šeyḫi Süleymān el-Küstendīlī — с. 311б, № 1001, от Кюстендил

Tūrlaq Bābā — с. 296а, № 992, преселник в Кюстендил

Vā'izzade šeyḫ Muṣṭafā — с. 288а, № 982, живял в Кюстендил, преселил се в Радомир

Приложение № 1

УВОДНА ЧАСТ

на съчинението „Море на светостта“
от Сюлейман Кюстендили —
превод от османотурски език

„Слава за Аллах, молитва за Мохамед, за родствениците му и потомците му, и всички заедно.

И после. Книгата "Tez̲kiretu'l-evlīyā" е многократно проучвана и обединява [дава сведения] за всички високопоставени личности, които се открояват [сред околните] и са носители на съвършенство и мъдрост, които са светии, и са описани и в други сборници. Озарен от блясъка на тези книги, аз, Моллазаде Шейхи Сюлейман Кюстендили събрах [сведения] и записах словата си в една книга, в исторически обединено писание. Подбрах думите си по подобие на тях [предишните съчинения] и записах, и обясних с ясни изрази. Съставих книга-море, хазна на ценностите на отвъдния свят и неизчерпаемите съкровища на вечния свят. И описах качествата на високопоставени личности точно и вярно. С божието благоволение завърших [книгата] с лекота и без трудност, и я нарекох "Baḥru'l-velāye" [„Море на светостта“]. Слава на Аллах!“

Приложение № 2

БИОГРАФИЯ НА ШЕЙХИ СЮЛЕЙМАН КЮСТЕНДИЛИ, И ЗАКЛЮЧИТЕЛНА ЧАСТ

на съчинението „Море на светостта“
от Сюлейман Кюстендили —
превод от османотурски език

Шейхи Сюлейман Кюстендили се появи в света в средата на 1163 г. х. [1750 г.]. В края на 1180 г. х. [1767 г.] се приобщи към ордена Накшбендия и през 1193 г. х. [1779 г.] биде удостоен със степента халифе. От споменатата година до 1200 г. х. [1786 г.] твори книги, трактати, коментарии, озарен от сиянието на Накшбендия. Между 1200 г. х. и 1210 г. х. [1795 г.] създаде диван, наречен "ZÜBDET EL-NAFAḤĀT" *[Най-хубави ухания]*, няколко шерха, един трактат. Между 1210 г. х. и 1220 г. х. [1806 г.] написа трактата "ESVILE EL-ISRĀR" *[Търсене на тайнствата]* и един диван. В следващите десет години написа трактат под заглавие "NEBZĀT EL-

'IRFĀN" */Малко от познанието/* и една книга, наречена "MERRĀT EL-MUVAḤḤIDĪN" */Многобройни единоверци/*, "TA'RĪḪ-I KÜSTENDĪL" */История на Кюстендил/*, "RISĀLE-I VEṢĀYĀ" */Завещание/*, "MEKTŪBĀT-I ERBA'ĪN" */40-те словосъчетания или построения/*, "TERKIBĀT-I ERBA'ĪN" */40-те комбинации/*, "TĀ'VĪLĀT-Ī ERBA'ĪN" */40-те тълкувания/*, "UṢŪL EL-VUṢŪL" */Търсене на методи/*, "QUVVE EL-'UŠŠĀQ" */Силата на юношата (младостта)/*, "SUBḤE EL-LEVĀ'ĪH" */Кошница на плановете/*, "MEDĀR EL-SĀLIKĀN FĪ AṬVĀR EL-ḤOĞAKĀN" */Главни суфии в групата на ходжите/*. И след това написа "BAḤRU'L-VELĀYE" */Море на светостта/* — сборник сведения за високопоставени личности, извор на слова за чудотворства, колекция от свидетелства за благодеяния. Всеки един */от описаните личности/* е безценна съкровищница на честност и всеки един е лъч от божието познание. Какъвто е и рабът божий, верен на радостта, задоволството от познаването на записани символи и тайни, което отличава всеки светия. И така в сновидения, внушени ми свише, бидох известен за милостта */божия/*. В споменатата нощ бидоха известени още двама от близките ми. И след като минаха няколко дни, невидим, тайнствен говорящ ми съобщи добрата вест, че съм постигнал съвършенство на духа. И когато бях към края на написването на благочестивата книга, невидимият говорящ отново ме извести: „Всички светии са съгласни за теб */за твоето духовно съвършенство/*." И три дни по-късно тайнственият глас */ме извести/* за две неща */благоволения, изпратени ми/* от светията пир Бахаеддин. Първото — тайнството на оживяването; второто — във времето на пробуждането между сън и бодърстването, невидимият говорящ на собствения ни човешки език ми каза добрата вест, че аз, рабът божий съм удостоен с благоволението на Милостивия и Всемогъщия */Аллах/* за написването на "Baḥru'l-velāye", */съчинение/* което е събрало лъчи от слънцето на вярата. И затова имах радостта да впиша и запиша свещени имена от различни места, от по-рано и по-късно */време/*. От място на място издирвах имената на благородни люде и светии, които събрах, обединих и изписах в един том.

Стойността на този свят е вярата в милостта на Всемогъщия */Аллах/*. Молитва за Него и за неговия Пророк. С много старание той */авторът/* направи допълненията и удостоен с щастието да завърши. И тогава думите и делата достигнаха предела и дойде радостта от часа на приключеното дело. И това задвижи колелото на щастието, което беше в покой и запълни живота ми с работа и впечатления до последния ден на заниманието и всеки миг стана очакван и желан.

Бейт [стих]:
Измежду простосмъртните никой не е пръв,
защото Аллах е, който дава и първата искра,
и последната рана.

Слава на Аллах, благослов за Мохамед и родствениците му, и всички заедно.

Завърши написването на тази книга *[съчинение]* в лето 1230, средата на месец ребиюлеввел [20 февруари — 2 март 1815 г.]"

БЕЛЕЖКИ

[1] Издадени каталози на ръкописи от колекцията на Ориенталски отдел към НБКМ: *Сайяр, Дж.* Опис на персийските ръкописи в Народната библиотека „Кирил и Методий". С., 1973; *Петкова-Божанова, Г.* Опис на арабските ръкописи. Коран. С., 1977; *Yousuf Izzedien, B. A.* Arabic manuscripts in the national library of Sofia, "Cyrille et Methode". Baghdad, 1968; *Kenderova, S.* Catalogue of Arabic Manuscripts in St. St. Cyril and Methodius National Library. Sofia, Bulgaria, Hadith sciences, London, 1995.

[2] НБКМ, Ор. 893.

[3] *Bursalı Mehmed Tahir.* Osmanli müellifleri, t, I, p. 88, Istanbul, 1333; *Mehmed Süreyya.* Sicill-i osmanl, t. II, pp. 4—5, Istanbul, 1311; *Bağdatli Ismail Pasha.* Hadiyyat al-'arifin, asma'al-mu'allifin va asar al-musannifin, t. I, p. 107, Istanbul, 1951.

[4] Косвени сведения дава: *Keskioğlu,* O. Bulgaristan'da türk vakiflari ve bali efendı'nin vakif paralar hakkinda bir mektubu. — Vakıflar dergisi, IX, p. 90. В статията се съобщава за препис на "Tezkiret'ul-evlīyā" на османотурски, направен от Ариф Кюстендили през 1100 г. х./1688 г. и съхраняван в Народна библиотека — София. Сведенията си черпи от статия на Осман Нури Перемеджи, правил опис на колекцията ръкописи, съхранявани в Ориенталски отдел на библиотеката през 1903 г. За въпросното съчинение е казано, че е агиографска компилация, в която наред с останалите биографии е представено и житието на Софиялъ Бали ефенди. Съдейки по темата, съдържанието на произведението и прозвището на преводача — „Кюстендили", вероятно става дума за разглежданото в настоящата статия съчинение.

[5] На л. 1 са записани също инв. № 242 и предишна сигнатура VI 8/17.

[6] *Bursalı Mehmed Tahir.* Цит. съч.

[7] Misir milli kütüphanesi türkçe yazmalar kataloğu (1870—1980). Kahire, 1987, t. I, p. 67, № 265.

[8] *Köstendilli Süleyman Şeyhi.* Bahr-ul-velaye, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin, Ms. or. quart 1683.

[9] *Шодкевич, М.* Модели совершенства в исламе и мусульманские святые (Бог, человек, общество в традиционных культурах Востока). Москва, Наука, 1993, с. 204

[10] *Ocak, A. Y.* Kültür tarihi kaynaği olarak menakibnameler. Ankara, 1992, p. 32—33.

[11] Мохамед б. Ибрахим, известен като Феридеддин Аттар, умрял 1230—1231 г.

[12] НБКМ, Ор. 377, Ор. 2229.

[13] *Attar, F.* Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat Al-auliya/Memorial of the Saints/. London, 1979.

[14] *Ahmed Taşköprüzade.* Şaqa'iq en-nu`maniye; *Mecdi, A.* Zeyl-i şaqa'iq; *Qınalızade.* tezkiret eş-şu'ara'.

[15] *Clayer, N.* Mystiques, état et société. Leiden, 1994. Книгата представя шейхове от ордена Халветия, свързани с Балканите. Един от ползваните източници е Берлинският препис на "Baḥru'l-velāye".

[16] *Bayard, J.-P.* Histoire des légendes. Paris, 1970, 6—7.

[17] [ар.] гробница.

[18] [ар.] дервишка обител.

[19] [пер.] дервишка обител.

EINE ABSCHRIFT DES AUFSATZES "BAḤRU'L-VELĀYE", AUFBEWAHRT IN DER NATIONALBIBLIOTHEK "ST. ST. CYRIL UND METHODIUS" IN SOFIA

Zorka Ivanova

Sommer

Die Handschriftensammlung der Orientalteilung der Nationalbibliothek in Sofia existiert seit Jahre 1878, d. h. seit der Gründung der Bibliothek. Hier werden 3 800 Handschriften auf Arabisch, Osmanisch (Türkisch) und Persisch aufbewahrt; 700 von ihnen sind auf Osmanisch. Bis jetzt gibt es keinen Katalog, und dabei haben viele Faktoren eine Rolle gespielt. Prof. B. Nedkov ist der Autor von einem noch nicht veröffentlichen Katalog. Er enthält nicht den Aufsatz Baḥru'l-Velāye, geschrieben von Süleyman Küstendili, bekannt als Scheyhi Süleyman Küstendili (1163—1235 Hidjra oder 1750—1819—20 chr. Z.), obwohl die Handschrift eine von den ersten in der Sammlung ist und zu der ehemaligen Sofioter Bibliothek, die auf der Basis einer heiligen Stiftung gegründet wurde, gehörte.

Die Abschrift ist nicht datiert, ist aber im 11—20 des Jahres 1230 H. (20.2.—2.3.1815) verfertigt; das Jahr der Abfertigung der Handschrift und 7 rebyulewel 1235 (24.12.1819), der Tag der ḥeiligen Stiftung, stehen unter der Inschrift auf Blatt 1a.

Die Handschrift ist gut aufbewahrt, mit Pappeeinband mit Klappe, aus mitteldicken kremfarbigen Papier mit Wasserzei-chen. Sie besteht aus 312 Blättern, 205x150 mm, 160x95 mm, Neshi, Kustoden. Die Namen, Zahlen und Überstreichungen sind rot.

Baḥru'l-Velāye ist vielleicht das berühmteste Werk von Süleyman Küstendili. Von literarischer Gattung her gehört es zur agiographischer Literatur, zur Genre "Tezkire". Während "menakib" (Legende, Sage) die Biographie eines Heiligen

(vali) darstellt, sind "tezkire" agiographische Sammlungen, die mehr als ein "menakib" zusammen-schließen, und eine Zusammenfassung solcher Sagen sind. Diese Art von Aufsätzen beginnt mit kurzen biographischen Angaben, und danach werden die schon bekannten Sagen, die mit dem Thema verbunden sind, aufgezählt (wie der Fall bei "Teẕkiretu'l-Evlīyā", in Iran im XIII Jhr. von Ferideddin-i-Attar zusammengefaßt, ist, und das als Muster für solchen Aufsätzen dient). Einige von den Biographien sind auf Lebenszeit oder kurz nach dem Tode des Heiligen geschrieben und enthalten chronologisch geordnete Angaben über ihr Leben; bei anderen ist die Information auf dem Grund der Volkstradition erhalten.

Wie der Autor selbst in der Einführung erwähnt, hat er diese Anthologie nach der gründlichen Forschung des Aufsatzes "Taẕkiretu'l-Evlīyā" und anderer Bücher über hochangesehenen Persönlichkeiten, die Beispiele für Fröm-migkeit und Heiligkeit sind, zusammengefaßt. Küstendili hat die Biographien historisch, d. h. chronologisch, zusammen-geschlossen.

Der Aufsatz kann in drei Teilen aufgeteilt werden. Der erste Teil besteht aus einer ausfürlichen Übersetzung des "Teẕkiretu'l-Evliya". Der zweite, in dem viele Quellen aufgezählt sind, enthält die Namen von vielen heiligen Frauen, die chronologisch geordnet sind. Im dritten Teil wird über Heiligen, die im südwestlichen Teil der Balkanhalbinsel gelebt haben (Thessaloniki, Karasi, Jenice Vardar, Kesrie, Nisch, Stip, Dupniza), berichtet. Von besonderem Interesse ist die Biographie von Bali efendi aus Sofia.

An letzter Stelle unter № 1001 in der Anthologie befindet sich der Name Schejhi Süleyman Küstendili.

Es ist erwähnenswert, daß der Kopist, dessen Namen nicht bekannt ist, nicht besonders korrekt bei seiber Arbeit war. Beim Numerieren der Namen gibt es Lücken und Wiederholungen. Es gibt auch Grammatikfehler und Mißverständnisse.

Die Sammlung "Baḥru'l-Velāye" als Heiligenlebensammlung kann die Interesse von Historiker, Wissenschaftler im Bereich der Völkerkunde und Linguistik wecken als historische und volkstümliche Quelle.

САКРАЛНАТА СРЕЩУ РЕАЛНАТА ИСТОРИЯ НА БЪЛГАРИТЕ МЮСЮЛМАНИ В РОДОПИТЕ

Галина Лозанова

Проблемът за времето и пътищата на проникване на исляма на територията на съвременна България, особено след 1912 г., когато в пределите ѝ са включени земи, населени с компактно мюсюлманско, но и предимно българоезично население, е не само научен проблем за българската историческа наука, но и проблем, който вълнува цялата българска общественост и преди всичко самите българи мюсюлмани. Те са били и продължават да бъдат о б е к т на изследване от всички българистични дисциплини, в резултат на което бе доказана тяхната принадлежност към българския етнос по всички основни признаци, освен един — религиозна принадлежност. Изследването на процеса на ислямизацията в периода на османското владичество също постигна конкретни резултати: смяната на религията на българското население се оказа една устойчива тенденция, ескалираща в определени периоди от време. Изведени бяха и причините за приемане на исляма, като първоначално доминиращата теза за насилственото обръщане по-късно отстъпи пред тезата, че в преобладаващия брой от случаите става въпрос за доброволна смяна на религията по икономически или социални причини. Така бяха очертани параметрите на р е а л н а т а история на българите мюсюлмани в контекста на българската история.

Но как оценяват самите българи мюсюлмани своето място в тази история? Къде търсят своите корени, как се усещат като с у б е к т на историческия процес?

Трудно е да се даде еднозначен и окончателен отговор на тези въпроси, още повече, че той липсва като окончателна и обща концепция в самата мюсюлманска общност.[1] И все пак ще се опитам да представя гледната точка на българите мюсюлмани на основата на три типа устни разкази, записани по време на теренни проучвания в периода 1992—1994 г. в Смолянски и Кърджалийски окръг.

I. Първият тип разкази представят всъщност една к в а з и-и с т о р и я[2] на българите мюсюлмани в Родопите, създадена, разпространена и функционираща сред тях като алтернативна интерпретация на историята, която те са усвоили в училище, посредством средствата за масова информация и научната и художествената литература, издавана на български език. Тези разкази са доста широко разпространени в последните години и притежават ред общи и устойчиви черти. По всяка вероятност те са възникнали късно — първите записи са от началото на 90-те години на XX в., а началото им не трябва да се търси много далече във времето. Обикновено тези разкази започват така:

„Едно време това място било римлянско — тука е живяло друго племе преди 1000 години".[3] След това се уточнява, че след римляните Родопите са били заселени от траки и славяни, а помаците са едно от тракийските или респективно от славянските племена, което приело исляма. Правят се също така опити да се изведат някои от етнонимите на българите мюсюлмани именно от това време, например: „Най-старото племе на помаците са *ахрените.* Те произхождат от планината Ахренида".[4]

Приемането на исляма според тези разкази е следващият етап от историята на българите мюсюлмани. Това е станало достатъчно рано — между IX и XII в., което се доказва с „епиграфски" аргументи:

„Още от IX в. тук е имало ислям. В Мадан има плоча с арабско писмо. Това е факт." „Тук имаше камък, който го четяха старите хора — на арабски. От преди 700—800

години, т.е. islямът тук е бил преди Османската империя". „Имаме от 500 години такъв камък в селото — ... на арабски!"[5].

Съдбата на тези каменни плочи в повечето случаи е неясна. Смята се, че те са отнесени и може би укрити в някой от централните музеи — в София, Смолян, Кърджали или Малко Търново (срв. „Ей-тоя камък къде е отишъл? Те го вземаха и го отнесоха...")[6]; или са унищожени заедно с други гробни камъни по време на „Възродителния процес" („...агà ни чỳкаа кàмъните...")[7].

И така, след като ислямът е проникнал в Родопите преди Османското нашествие, предполага се, че той е бил приет направо от арабите. За това, как точно е станало това, има няколко версии.

Според най-ранната (записана през 1992 г.) – „И по тези земи са минавали пейгамбери..."— се допуска, че ислямът е донесен от някой от посланиците на Аллах, упълномощени да разпространяват правата вяра за доброто на хората.[8] Но със задълбочаването на религиозните знания в общността тази версия е отречена: последният и единственият пророк на исляма е Мохамед, а за него със сигурност се знае, че не е проповядвал по тези земи. Затова в по-късните варианти се говори не за „пейгамбери", т.е. „пророци", а за арабски мисионери. Има и други версии за приемането на исляма чрез арабско посредничество, от които дословно ще предам още две:

„Има версия, че нашите пра-прадеди са били престъпници откъм Мала Азия, интернирани тук. Те се оженили за тракийки или славянки и затова ние говорим български — защото езикът се предава от майката — майчиният език.... Друга версия е, че понеже сме близо до Беломорието и големите търговски средища, тук са идвали търговци араби, от които сме приели исляма".[9]

Изводът, който следва да се направи от тези разкази, е, че българите мюсюлмани са създали собствена „научна" или квазинаучна теория за своя произход, използвайки езика и аргументите на историческата наука. Схематично представена, тази история очерта-

ва следните периоди в историята на мюсюлманите в Родопите:

— трако-славянски (племенен) период — до IX в.;

— приемане на исляма — между IX и XII в.;

— османски период — XIV — нач. на XX в.;

— съвременен период — след 1912 г.

Очевидно е, че в официалната научна теория за тяхното минало са нанесени някои корекции:

1. Българите мюсюлмани съзнателно се самоизключват от средновековната българска история, пропускайки два съществени момента: средновековната българска държавност и нейната идеологическа надстройка — християнството, а това са и двата основни фактора за формирането и началото на консолидацията на българската народност.

2. От това негласно следва, че те не са взели участие в етноконсолидационните процеси, тъй като още като „племе" са приели исляма.[10]

3. Времето на приемане на исляма, както видяхме, е силно изтеглено назад в сравнение с общоприетото в историята мнение, и то задължително преди османския период.

Въпросът е защо са необходими тези корекции? С кои от установените исторически факти не могат да се съгласят българите мюсюлмани и по какви причини? Колкото и парадоксално да звучи, проблемът като че ли не е толкова в обективните факти, колкото в тяхната интерпретация и най-вече в изводите, до които тази интерпретация води.

И наистина в българската история на българите мюсюлмани е отредена незавидна роля:

— след като се признава и дори се търсят доказателства за техния български и християнски *произход,*

— следва, че след приемането на исляма те са „загубени за българската народност" и противостоят на останалите българи, запазили своята принадлежност към християнството, като *вероотстъпници* и *национални предатели,* тъй като са приели религията на поробителя;

— оттук още веднъж следва, че пътят на спасението, който би могъл да ги върне на българското общество, минава през *отрицанието* на религията на техните бащи и деди, чрез връщане на колелото на историята назад и *„Възраждането"* на тяхното национално самосъзнание, *„възстановяването"* на техните български имена, а в най-добрия случай — и на християнската религия.

Тази логическа верига ни е добре позната, позната е тя и на българите мюсюлмани, които лично са изпитали (а най-възрастното поколение — поне четири пъти) практичекото ѝ приложение по време на поредицата „възродителни процеси" от 1912 г. насам. Нищо чудно тогава, че оценката и уроците на българската история, наследница на една вековна християнска и една нетолерантна възрожденска традиция и която е преди всичко писана история на българите християни, предизвиква у мюсюлманите стрес от историята. В този смисъл посочените по-горе примери за лансиране на собствена, мюсюлманска версия за протичането на историческия процес представляват всъщност опит за неутрализиране на този стрес.

Отказът от средновековната българска история и християнското минало в никакъв случай нямат нито антибългарска, нито даже антихристиянска насоченост. Напротив, признава се, че българите християни и българите мюсюлмани имат общи тракийски и славянски корени. Това, което се отрича в действителност, е идеята за отстъпничеството, тъй като апостазата е не само един от смъртните грехове в християнството, но може би и единственият смъртен грях в исляма. От подобни съображения — преодоляване на идеята за предателството, се отрича възможността ислямът да е приет от турците и се предпочита по-престижният вариант за приемането му направо от арабите, и то в един ранен период, доближаващ българите мюсюлмани до началото на сакралната ера на хиджра. По този начин те изграждат една историческа бариера срещу непри-

язнените оценки на тяхната религия като „турска" и „поробителска".

И така, първият тип устни разкази, определени още в началото като квази-история, представляват един небезуспешен опит за преодоляване на негативизма на официалната наука за историческото минало и ролята на българите мюсюлмани в българската история чрез създаване на собствена мюсюлманска алтернативна, и то позитивна теория за паралелно историческо развитие на българите християни и българите мюсюлмани, и което е най-важно — предлага се една съвършено нова и приемлива версия за приемането на исляма — доброволно и съзнателно, в резултат на личен избор, правото на който не може да бъде оспорвано от никого.

II. Като пример за втория тип устни разкази, отразяващи отношението на българите мюсюлмани към историята на приемането на исляма, предадено на езика на фолклора, ще представя една приказка,[11] разказана от възрастен мюсюлманин в квартал на Смолян през пролетта на 1993 г.

„Когато пак са сменяли имената на хората, едно момче, осемнайсетгодишно, се навело да пие вода и му дошла аднà àбълка по водàна. То взима и я нахапало, но се сетило, че онà àбълка е чỳзда, и решило да намери сайбѝята и да поиска от него халàл за ябълката. Тръгнало и вървяло три деня, още и четири деня и четири саàтя на деня и решава къде е паднала ябълката. Видяло един чобàн и му казало:

„Буюрỳм, бей ефèнди! Дошъл съм за тази ябълка да ми сториш халàл!" Оня му отговорил:

„Халàла е льòсен. Трябва да седѝш три години и четири месеца и четири деня да правиш измекярлък и тогава ще получиш халàл."

Тоя — няма как. Останал е човека, седял е да орè, да копèе... Минало времето и той казал:

„Хайде, време е да ми дадеш халал и да си вòрвя дòма!"

Оня му отговорил:

„Халàла е льòсен. Ама имам аз един човек, впрочем човека е моя дъщеря. Първо — нèма очи, второ — нема уши, трето — нема уста, четвърто — нема ръкù, и пето — нема крака. Адùн труп е, и ако ти се съгласиш със все сърце да я вземеш за жена, тогава ще ти сторя халàла си".

„Ше я зòма."

Агà да идат да са срьòщнат – гледа — едно хубаво момиче, сùчкото си му врьòд. Той са врàща, а оня му вика:

„Ти седя̀ ли тòлкоз години за таквòз нещо?"

„Седя̀х!"

„Мойта дъщеря — вика оня — няма очи да погледне човека накриво, няма уста да говори лоши работи, нема уши да я интересува криво га говорят, нема ръкù да скубе чу̀здо, нема крака да стъпва в чуздо. Вие двамата га са съберете ще карате хубав живот."

Събират се, разбираш ли, двамата, сложат голяма сватба — и халàла му става...

След време родило им се мòжко дете и станало време да го водят на училище. (Но детето било толкова умно, че едвам намерили толкова учен ходжа, че да се съгласи да го учи — чак към пазарджишките села... Един ден обаче учителят бил угрижен. Момченцето го попитало какво му е и той отговорил).

„Видòх лош сън."

„Кажи какъв, я ще ти го разгадая."

„Видòх бащината ти градинка — я̀бълкана беше нацветùла, а лùсте се не виждаше. И се родиха ябълки та свиха вèйкине, допираха се в земьòна. И нещо страшно животно дойде да ги сломù врид на земьòта. И това нещо не мога да го разгадая..."

„Ще ти го кажа я. Цветòна е имама, а ябълките — народа. Онова страшно нещо е Немру̀д поп. Нема да мине и една седмица — ще ти дойде той ей-тука на нега да идеш да отговориш. Ако ти не му отговориш — 99 хòджовици има заклани, с тебе ще станат сто. А ще водиш мене — я ще отговоря на попа."

Както казало дѐтено, след няколко дни събрали ходжите. Попа се качил на комбàнона, поѐ, и по едно време казва:

„Кой ще ми отговори? Да се изправи да го види народа!"

И дѐтено рѝпка:

„Аз ще отговоря на твоя въпрос!"

„Ти си мàт'ък за каратѝсване" — вика попа.

„Може да съм мàт'ък, но акъла ми е в главата!"

Хората изреагѝрали:

„Защо не му даваш да отговори?"

„Е, добре, добре. Какво прави Аллах?"

„Я слез оттам да са кàча аз..."

И попа — няма как — слиза, а детето се качва и отговаря:

„Както виждате, сѝчки народ и ти, Аллах сваля тебе и качва мене!"

„Добре, добре. Тогава ми кажи: Господ къде се намира?"

„Я — казва детето, — отивайте ми донесѝте една купа прѝсно!"

Отиват и му донасят една купа преснѝк и то пита:

„Я, попе, кажи ми, къде е в съй купа мàслото?"

„Ами повсѝкъде."

„Ами и Господ е повсѝкъде! Вѝдиш ли, на една глава сме!"

И тогава ще задава въпрос детето да отговаря попа. То попа ще отговори — те са учени... Детето казва:

„Ѝ искам сега да ми кажеш на рая ключа!"

Попа не отговорил.

И тогава фàта дѐтето, та ги прекàрва сѝчки през баня... Събира народа и казва:

„Ѝ каквото викна, и вие ще викате!" И извикало на арабски: „Един е Аллах и Мохамед е неговият Пророк!"

И тогава станахме врид мохамедани. Тогава онова било чòрква, но оттогава е джамѝя — Ай София джумàесѝ..."[12]

Тази приказка представя една фолклорна версия за приемането на исляма в резултат на противоборство, съзтезание с християнството. Действието се развива по две застъпващи се сюжетни линии. Първата повта-

ря структурата на класическата вълшебна приказка, макар и в един твърде опростен вариант: героят извършва нарушение — престъпва една общоприета за мюсюлманите норма — взема плод от чуждо дърво без разрешението (халал) на собственика, а това е равносилно на кражба. И въпреки че нарушението е неволно, той изтърпява наказание, а след това преминава през още едно изпитание (съгласява се да се ожени за жена, която му е описана като „жив труп"), за да настъпи накрая щастливата развръзка — брак между двама млади, надарени с всички мюсюлмански добродетели.

Втората сюжетна линия, която е и по-важна за темата, която ни интересува, започва с раждането от този брак на чудесно дете. На него е отредена ролята да стане първият имам, след като е победило в словесен двубой (задаване и отгадаване на гатанки) попа християнин. Всъщност изходът от двубоя е предрешен в характеристиката на двата персонажа:

попът християнин е стар, жесток (предизвиква ходжите на словесен двубой, след което ги обезглавява; в пророческия сън на стария ходжа е представен като страшно животно, т.е. не-човек; името му съвпада с името Немруд-цар, който в други мюсюлмански религиозни легенди е представен като неверника, дръзнал да обяви война на самия Аллах;

първият имам е чудесното дете на добродетелни родители, надарено с изключителни способности. Неговият образ символизира новото, перспективното.

Чрез това противопоставяне фолклорната версия за приемането на исляма утвърждава една е т и ч н а теза за победата на новото, разумното и доброто, разрешена по законите и логиката на приказния жанр.

III. И накрая ще се спра на третия тип разкази — някои р е л и г и о з н и л е г е н д и или устни интерпретации на сакралната история, възприемана от вярващите мюсюлмани като висша реалност. Така историята на човечеството и всички въпроси, отнасящи се до сми-

съла и целта на човешкия живот, са поставени в рамките на божествената перспектива: те имат начало — от Сътворението на Адем (Адам) и Хава (Ева), и край — в съдния ден (Часът), когато всеки човек индивидуално и човечеството като цяло ще отговарят за своя земен път.

Според исляма ролята на Аллах в човешката история след Сътворението се изразява в изпращането на неговото Откровение на различни народи чрез специални пратеници — Пейгамбери (Пророци), които трябвало да покажат верния път на вярата и Спасението. Смята се, че първият пейгамбер е бил самият Адем, а последният — Мохамед, „но понеже хората не вярвали, Аллах е изпратил на земята общо 104 пейгамбера (според друга версия — 12 000), от които 28 се споменават в Корана." С особено доверие са удостоени четирима от тях, на които Аллах е спуснал своето Откровение в четири книги: „Теврат (Тора) — на Муса (Моисей) пейгамбер, Зебюр — на Дауд (Давид) пейгамбер, Инджил (Евангелието) — на Иса (Исус) пейгамбер, и четвърти и последен е спуснат Корана на Мохамед, нашия пейгамбер".[13] Първите три книги, въпреки че оригиналите им се смятат за загубени, се признават за свещени от мюсюлманите, а техните последователи (юдеите, зороастрийците, християните) — за „хора на книгата" или истински вярващи, близки и почти равни на мюсюлманите. Предимството на последователите на Мохамед се изразява не само в това, че те единствени разполагат с оригиналното слово на Аллах в Корана, но и в тяхното място в сакралната история:

„Ония горе, на които им е дадена книгата, на онова време са мюслимàни и те. Всички пейгамбèри са мюслимани. Когато пращат дрỳгин' книга, оная (предишната) книга става невалидна и оттам насетне, ония, дèно не вярват (в следващата книга), вече не са мюслимани. Единия отпада, като дойде вторият... Четвъртият, последният остава Кораня — от н'ега друга книга нема да дойде вече, и друг пейгамбèр нема да дойде..."

„Ису̀с старши е пейгамбѐр, дѐно на християните... И той е мюслиманин, и той е цитат даден от Го̀сподя, и той е пейгамберин. ... Обаче, докато неговата книга е вирѐела и те са вярвали, и те са мюсюл'мани с мюсюл'маните заедно. ...Които оттука насам значи не вярват (т.е. не признават Корана), той не е мюсюл'манин, той си остава християнин... В тая религия си остава".[14]

Посочените две тълкувания не се нуждаят от специален коментар. В тях достатъчно ясно е отразен еволюционният подход на исляма към историята на монотеизма, инкорпорирана в неговата сравнително късна история. Възникнал след юдаизма и християнството, ислямът не ги отрича като догматика, а ги отрича исторически — като по-ранни и станали ненужни след спускането на Корана етапи от вярата в единния Бог. Този подход на историческо отрицание на по-старата религия не е нов — същественото е, че за мюсюлманите той съдържа един рационален аргумент за приемането на исляма, включително и за промяната на религията от християнство към ислям.

И още нещо. Както и християнството, ислямът е етична религия, религия на Спасението, с ясно изразена есхатологична доминанта. Като един от признаците за наближаващия край на света — каймет, се изтъква общото отслабване на вярата. В същото време се твърди, че „каймет няма да настъпи, докато на света има поне един (във вариант — двама) мюсюлманин, запазил своя иман (вяра) и изпълняващ религиозните си задължения", т.е. мюсюлманите се представят като и з б р а н а о б щ н о с т, отговорна за съдбата на цялото човечество. Според други текстове — каймет няма да настъпи за всички, праведните мюсюлмани няма да го усетят и като доказателство се привежда една история, свързана с легендата за Нюх (Ной) пейгамбер и сакралния прецедент на потопа, който ще сложи края на света:

„Преди пак е потоп ста̀нвал... И народа е пак така възражѝл, както е сега народа — в нищо не вѐрва. И то-

гава Дженна̀-булла̀х (Аллах) справа̀дя Джабраѝл (Гавраил) да му каже (на Нюх пейгамбер) да направи параход и казал: „Ще направя потоп и твойте хора (неговите последователи) ще се приберат в парахода!" Осемдесет и двама души го приели (повярвали на Пророка) и в парахода влѝли — мъже и жени...

Обаче една бабичка имало пак, тая бабичка имала една крава, и викала на Нюх пейгамбѐрин: „Когато стане твоя туфа̀н', значи, наводнение, и мене да ме прибереш!"

„Дадено ще те прибера!"

Да, ама забравил я Нюх бабичката. Тя останала във водата. Тая бабичка — на тебе може да ти са смя̀шно вѝдело, ама на Алла̀ха не е смя̀шно, и не е трудно — за н'ега нищо трудно нема...

(Когато свършил потопът)... слѝли са на земята — и тая бабичка дошла:

„Я, Нюх, кога ще стане твоя потоп, ба?" Рѐкъл е:

„Охо, той мина, потопа!"

„Я — вика, — видох на мойта кравичка кутретата ѝ са мокри..."

Та тя се не е разбрала, че имяло потоп..."[15]

Изводът, който логически следва, е че правата вяра е пътят не само към общото, но и към и н д и в и д у а л н о т о с п а с е н и е.

Така сакралната история, представена като еволюция на вярата, достигнала своя най-висок израз в мюсюлманската религия, не само включва българите мюсюлмани в световния исторически процес и то сред избраните народи, но и задава реалната мотивация за приемането и опазването на исляма. Именно от позициите на тази глобална и висша истина те не могат да допуснат „обективната" възможност за насилственото помюсюлманчване или „прагматичното" приемане на религията на силните на деня. Това именно е общият позитивен момент, обединяващ представените три типа устни разкази, принадлежащи към различни фолклорни жанрове — идеята, че приемането на исляма е резултат на рационален, свободен и нравствен избор.

БЕЛЕЖКИ:

[1] Проблемът е свързан с процесите на самоидентификация и адаптация на българите мюсюлмани към българското общество, твърде динамични през последните години. Вж. у *Gueorguieva, Ts., A. Jeliazkova.* L'identité en période de changement. (Observations sur certaines tendances du monde mixte des Rhodopes). — Cahiers internationaux de Sociologie. Vol. XCVI, 1994, 125—143.

[2] *Мелетинский, Е. М.* Поэтика мифа. Москва, 1976, с. 276.

[3] Арх. ИФ VIII, № 39, с. 35.

[4] АЕИМ № 291—III, с. 14.

[5] Арх. ИФ. VIII, № 33, с. 3; Арх. ИФ, VIII, № 39, с. 35.

[6] Арх. ИФ, VIII, № 39, с. 36.

[7] Арх. ИФ, VIII, № 33, с. 3.

[8] Арх. на Центъра по етнология, СУ „Св. Кл. Охридски", 1992, „Експедиция Ардино".

[9] Арх. ИФ, VIII, № 39, с. 36.

[10] Терминът „племе" нерядко се използва и за означаване на съвременната мюсюлманска общност: „... Нашето племе е от Ксанти, Драма, Кавала и до Хасково...", пак там.

[11] Жанровото определение на този разказ като „приказка" (по формални белези) е донякъде условно. Според устно сведение на Мехмед Ахмедов той представлява фолклорен вариант на житието на Абу Ханифа (VIII в.), основателя на ханифското течение в исляма, към което принадлежат българските мюсюлмани.

[12] АЕИМ № 291—III, 16—19

[13] Арх. ИФ, VIII, № 39, с. 8

[14] Арх. ИФ, VIII, № 33, 18—19

[15] Пак там, 14—15

SACRED VERSUS REAL HISTORY OF BULGARIAN MUSLIMS IN THE RHODOPES

Galina Lozanova

Summary

Three types of oral accounts, revealing the ideas of Bulgarian Muslims concerning their origins and role in history, have been recorded during field work in the regions of Smolyan and Kardzali in 1992—1994.

The first type of narratives represent a quasi-history of Bulgarian Muslims in the Rhodopes, created, circulated and functioning as an alternative to the official interpretation of the time and ways in which Islam was spread in these regions. The emphasis falls on a voluntary adoption of Islam before the Ottoman conquest and through the mediation of Arab missionaries. The thesis about a forced conversion from Christianity to Islam is rejected. Thus, a quasi-academic theory is elaborated describing the parallel historical development of Christian and Muslim Bulgarians. This theory acts as a compensatory mechanism against the negative public opinion regarding the Muslim population of Bulgaria. It aims also at overcoming the stressful impact of the historical record imposed on Bulgarian Muslims, thus providing them with an honourable and positive historical record.

The second type of narratives is represented by an etiological legend or tale, a folk (ethical) version of the story of the adoption of Islam following a struggle, a competition between Islam and Christianity. The two counterparts are represented respectively by an infant prodigy, the first imam and most probably Abu Hanifa, and the aged Christian priest — Nemrud. The competition is a piece of swordplay, consisting of asking and answering riddles. At the final of this narrative genre the approval of Islam is expressed in accordance with the ethic, as a victory of the good, of rationality, and novelty.

The third type of stories consists of religious legends and oral interpretations of the holy Muslim history explaining the adoption and devotion of Bulgarian Muslims to Islam. Having this holy history Bulgarian Muslims become part of the world history as one of the chosen peoples. Having adopted the path to Salvation and being faithful they are responsible for their own destiny and for the destiny of humankind as a whole. In these tales Islam is described as the last and superior stage in the evolution of monotheism while Christianity is its immediate predecessor. Thus, any opposition or conflict between the two faiths becomes impossible and the logic of voluntary, not forced, adoption of Islam is tacitly recognised.

The three types of oral narratives belonging to different genres and expressed in three different languages in Muslim culture — the languages of quasi-history, folktale and religion, present the mechanisms of integration of this culture and of justification of its position and rights to be an integral part of Bulgarian society.

ВОЙНИТЕ НА МАСЛАМА ИБН АБД АЛ-МАЛИК, АРАБИНА, СРЕЩУ ВИЗАНТИЯ, ХАЗАРИТЕ И БЪЛГАРИТЕ КАТО ИЗТОЧНИК ЗА КАВКАЗКИЯ, ЧЕРКЕЗКИЯ, ГАГАУЗКИЯ И ПОМАШКИЯ ФОЛКЛОРЕН ЕПОС И ТРАДИЦИЯ

Хари Т. Норис

Целта на статията е да изследва по-пълно едно кратко сведение в пътеписа (rihla) на Ибн Батута (ок. 734 г. по Хиджра/1334 г.) от времето на пътуването му към и от Константинопол, относно един замък в България, който бил свързан с арабския военачалник Маслама б. Абд ал-Малик, обсаждал Константинопол между август 716 и септември 717 година. Това сведение е единственото, с което разполагаме от арабски автор. Х. А. Р. Гиб отбелязва: „Не ни е известно друго сведение за крепост, построена от Маслама толкова на север от града."[1] Ибн Батута посочва: „След това пристигнахме при крепостта на Маслама Ибн Абд ал-Малик в подножието на една планина, край бързо течаща река, наречена Истафили. От крепостта не е останало нищо освен руини, но извън нея има голямо село." Два дни по-късно Ибн Батута достига един от „каналите", които са такава загадка за всички, които са се опитвали да идентифицират маршрута му.

Тъй като тази информация е по-стара от разказите за подвизите на тюркменския бабаи Саръ Салтък в Добруджа (а Ибн Батута споменава само името му, но не и подвизите или военните му експедиции), би било логично да предположим, че сведението, колкото и да е бегло, вероятно има отношение към легендарните подвизи на

други арабски военачалници или мюсюлмански муджахидини. Тези подвизи може да са били част от фолклорния епос и романсите в средновековна България или да са били съхранени в паметта на разпръснатото пред- и следосманско мюсюлманско население в България. Подвизите на Маслама и тези на военачалника му Батал Гази могат да бъдат тема на по-обширно проучване, за което може би най-подходящ терен са Добруджа и Дели Ормана. Епосът на помаците е по всяка вероятност твърде нов, за да е възприел тази традиция.

В статия за пътуването на Ибн Батута през Румъния и България до Константинопол[2] изказах предположение, че ако изобщо ги приемем за плод на непосредствен спомен от посещение на археологическия обект, коментарите на Мароканеца за Маслама могат да бъдат обяснени по два начина:

1. Че Сливен (на турски език — Islimije) е претърпял промяна на лабиално „б" или „в" в „м" и това е навело Ибн Батута на мисълта за Маслама, напомняйки му за преданията за него, разпространени в околностите на Константинопол, споменати от авторитети като Табари и неговите последователи.

2. Че Маслама е объркан със Сейид Абдаллах ал-Батал Гази ал-Антаки, командир на неговата гвардия. В раздела за ал-Башгирд на своята Kitab al-Jughrafiya [Книга География], там, където говори за влашкия град Търново, Ибн Саид ал-Магриби споменава за „устието на реката ал-Батал", вероятно намеквайки по различен начин за присъствието на арабски войници в точно тази част на България, която била под постоянна заплаха от татарите и феодално зависима от Златната орда. Ибн Батута лесно е могъл да допусне малка грешка. Все пак нито едно от гореспоменатите предположения не изчерпва възможните тълкувания.

Ибн Батута има навика да споменава в пътните си бележки между другото стени и строежи, които приписва на арабски военачалници. При Гибралтар например той съобщава, че е видял стена, вероятно близо до вър-

ха. Той отбелязва: „Останките от стената, построена от Тарик и неговата армия, все още съществуват. Те са известни като Стената на арабите и аз самият ги видях при престоя ми там по време на обсадата на Алгесирас."[3] Днес няма и следа от нея и по всяка вероятност той е объркал Стената на Тарик с друга, построена от Алмохадите, които първи укрепяват Скалистия нос. Към времето на Маринидите, които са на власт в Магреба, когато Ибн Батута прави своето посещение там, и които изцяло подновяват укрепленията, това вероятно е било забравено. При това положение не бива да се изключват и погрешни исторически асоциации, например по отношение на паметници като селището на хан Омуртаг край река Тича. Великолепният барелеф, издялан в скалата на древната Мадарска крепост, лесно би могъл да бъде свързан от един арабин с герои като Маслама и Сейид Батал.

Няколко обекта в Константинопол се свързват с Маслама. Това се отнася най-вече до няколко джамии, включително „Араб джами" (Арабската джамия), „Куршунлу Махзан джами" (Джамията на покрития с олово склад) и „Гюл джами" (Джамията на розите). Към тях могат да се прибавят постройки като Кулата на Галата.[4] Хаслюк успешно оборва предположенията за автентичност във всички тези случаи (включително и за абаносовата чаша на Маслама), макар да счита за възможно в Константинопол да е имало джамия още през X век.[5] Той обаче прави интересен коментар на написаното от арабски географи и пътешественици: „Особено важно е, че пътешествениците мюсюлмани, ел-Хареуи и Ибн Батута, които посещават Константинопол през XIII и XIV век, не споменават мюсюлмански молитвен дом в града."[6] Мълчанието на Ибн Батута за историческото присъствие на мюсюлманите в Константинопол ярко контрастира с предполагаемото присъствие на Маслама в България. Това е толкова по-важно и странно. Ако Ибн Батута е толкова неосведомен или безразличен към присъствието на героя в Константи-

нопол, защо тогава му обръща специално внимание, (крепост, а не джамия), когато описва пътуването си през района на Истафили?

Разбира се, бихме могли да се запитаме дали той е имал предвид именно Маслама. Хетеродоксни емигранти от Мала Азия се заселват в Добруджа и Дели Ормана много преди пътуването му и е напълно възможно, макар и на пръв поглед неправдоподобно, Маслама да е объркан с Абу Муслим, наречен от Ирен Меликоф „Носачът на брадва от Хорасан." В проучването си за романса, посветен на този герой в тюркско-иранската епическа традиция (голяма част от него датира от около XIV в. и поради това е съвременен на Ибн Батута), тя пише: „Трябва да отбележим един географски факт: сред граничните на Хорезм земи, в романса за Абу Муслим, са споменати земите на българите, отделени от Хорезм с Българската пустиня, степта (dast) на кипчаците и Туркестан. Българската империя на Волга е разрушена от две монголски нашествия, първото през 1236 г., второто през 1241 г. Що се отнася до кипчаците, те се появяват през XI в. В степите на север от Хорезм и териториите, заети от огузките тюрки, и се задържат там до идването на монголите".[7]

Значението на казаното се подсилва от коментара на авторката за объркването на Абу Муслим с Маслама в Azerbaycanname (както става всъщност и другаде).

„Това съчинение вероятно е било вдъхновено от експедициите на арабите в Ширван и Дагестан под командването на Маслама, който през 723 г. завладява Дербенд, подчинява князете на Ширван и основава в тези райони колония от 14 000 сирийци. През 731 г. той е заместен от Мерван, който воюва в Кавказ до възкачването си на трона. Поради широкото разпространение на романа на Абу Тахир сред планинците на Дагестан народната традиция приписва завоеванията на Маслама на Абу Муслим. Сходството в имената на Маслама и Муслим, твърде близки в изписването си с арабска графика, вероятно също е допринесло за объркването."[8]

Експедицията на Маслама в Дагестан се споменава на няколко места в Derbendname или „Историята на Дербенд“, издадена от Мирза А. Казем Бег.[9] Използвани са турски извори, макар те да се позовават на по-ранни арабски извори, включително на петата част от Аналите на Табари (поч. 923 г.). В тях Маслама е главният герой, който воюва по повелята на халифа Омар б. ал-Хатаб в Кавказ и съседните му земи. Според Казем Бег:

„Един ден Абдуррахман казал на Шехризар: „Ще премина с армия отвъд тези проходи (дербенди), ще воювам с неверниците и ще наложа исляма в града на проходите“ (т.е. в столицата на тези проходи, същинския Дербенд). Шехризар бил отвърнал, че щяло да бъде трудно да се поведе армия отвъд тези проходи; че когато се премине отвъд Стената и Хазария, има много градове и княжества: страната се нарича Булхер, тя включва климатите (държавите) Рус, Яджудж и Маджудж; че това било страната, където Искендер Дулкарнейн [става въпрос за Александър Велики — бел. пр.] бил построил стената, и че той (Абдуррахман) трудно би прекосил до тези страни, защото тези райони са много силни. Абдуррахман му отвърнал: „Аз ще се потрудя, другарю мой, и се надявам да достигна с моята армия дори границите на Булхер, да видя тези места и да поведа война за вярата“.[10]

Балкар са, разбира се, черкезките райони на северозапад от Осетия, но ясно се вижда, че Булхар и Булгар лесно са могли да бъдат объркани от арабските географи и историци. Трябва също да се отбележи, че задачата, дадена на Маслама от халифа, е била приписвана и на други арабски и мюсюлмански военачалници. Тази пролиферация може да се види в съчиненията и на други писатели, араби и мюсюлмани, някои от които по-известни, и по всяка вероятност Ибн Батута познава един или двама от тях. Не се съмнявам, че този псевдоепос е в основата на по-късни средновековни сведения, говорещи за връзки на арабите с черкезите, с народите на Булгар, с кипчаците и със селджукските преселници в Добруджа.

Сведенията на арабски писатели като Абу Хамид ал-Гарнати (поч. 565/1169 г.) в съчинението му Tuhfat al-Albab предоставят достатъчно доказателства, че разказите за арабските завоевания при Омейядите са били в обръщение в района на Булгар край Волга, в Башкирия, и вероятно, сред мюсюлманите в Унгария и Дунавските земи. Един корпус от такива разкази с арабски, персийски и тюркски произход се разпространява в региона по пътища, които водят от Мала Азия през степите на кипчаците и Кавказкия и транс-Кавказкия райони. Това до голяма степен обяснява голяма част от съдържанието на цикъла за войните на Саръ Салтък в Добруджа, Южна Русия и Крим и без съмнение религиозният и „кръстоносен" елемент е бил подсилен от близостта на генуезко селище недалеч от устието на Дунава. През XVI в. в залеза на ерата на черкезките мамелюци, султан Кансух ал-Гаури разказва в следния пасаж, цитиран в Majalis al-Sultan al-Ghawri:

„Нашият господар, султанът, каза: „Родоначалник на джаркас (черкезите) е Саркас. Той дойде заедно с Бану Гасан по време на халифата на Омар, нека Бог го поживи. Те (черкезите) станаха мюсюлмани и започнаха да ходят на поклонение. [Веднъж] техният султан обикалял Кааба. Един бедняк се приближил към него. Той го бутнал настрани. [Клетият човек] паднал и умрял. Една група бедняци се приближили и потърсили кръвно възмездие от убиеца. Омар отсъдил, че той трябва да бъде убит или да ги удовлетвори, но те не били доволни и настоявали да му бъде отнет животът. Султанът [на черкезите] казал: „Дайте ми отсрочка от три дни." Същата нощ избягал и отишъл при Ираклий, владетеля на Византия (al-Qaysar). Приел християнството. Така Ираклий ги изпратил в Кипчакската пустиня. Черкезите са техни потомци."[11]

Тук също има сходства в детайли, които говорят за общ изворов материал, използван от гагаузите и тюркските групи, последвали Саръ Салтък във Византия и Добруджа.

Един доста разгърнат разказ за арабския, по-точно курейшитския, произход на черкезите се открива в съчинението, съставено в прослава на родословието на мамелюкския емир Ридван бей.[12] То е написано през 1041/1632 г. Ръкописът, съхраняван в библиотеката Джон Райлъндс, Манчестър, проучван от професор П. М. Холт, е датиран 1092/1681 г., т.е. е създаден един век след текста за ал-Гаури. В този разказ един курейшит от Бану Амир, Киса б. Икрима, бил принуден да избяга от Арабия по време на управлението на халиф Омар, тъй като по време на спортно състезание ослепил по невнимание едното око на друг арабин. Той избягал при гърците, получил убежище от Константин (вероятно синът на Ираклий от предходната история) и му било разрешено да си избере къде да се засели в земи, простиращи се отвъд Византия. Те са точно посочени в копията, гледани от професор Холт.[13]

„Така той преминал с хората си отвъд границите и се оттеглил в пустошта между изтока и запада на Константинопол. Той открил страната на ал-Абубан, позната по-рано като земята на ал-Нийарик в земята Булгар. Преди това тя е била владяна от арменците, а гърците (al-Arwam) ги надвили. Там той заварил остатъка от арменци на множество групи. Той се сражавал с тях и ги разгромил и се настанил в тяхната страна. Неговите хора му казали: „Учудваме се на бързината, с която тези земи ни се подчиняват", а той им отвърнал: „Това е поради силата на нашата храброст" (min quwwat ba'sna). (Те го попитали: „Как да наречем това място?" Той отвърнал: „Basna"), и тя била наречена така, и станала страна с приятен климат, изобилстваща на войници, а сега е позната като земята на Джаракиса." В същия пасаж се споменава заселване на араби в Албания. В друг препис на уводната част на това съчинение (изпратен ми от моя приятел Мухаммед Муфаку, съхранявана сега в библиотеката на Йорданския университет, Аман), географските сведения са по-малко конкретни.[14] Текстът е по-ранен и проследява курейшитския произход на черке-

зите чак до мамелюкския владетел на Египет — ал-Захир Баркук б. Анас ал-Джаркаси, чийто роднина (nisba), както се твърди, е ал-Булгари (поч. 1398 г.), датирайки по този начин цялата история повече от шейсет години след смъртта на Ибн Батута.

А сега да се върнем отново към сведението на Ибн Батута за присъствието на Маслама б. Абд ал-Малик в българските земи и да се опитаме да определим най-вероятния период на поява на тази традиция на Балканите с помощта на малкото сведения, с които разполагаме от други арабски и мюсюлмански текстове.

Арабските литературни текстове подсказват следното:

1) В разказа на Абу Хамид ал-Гарнати от средата на XII век народният епос за Маслама е концентриран изключително в Дагестан, около Дербент. Подвизите на арабските военачалници или предмюсюлманските арабски или персийски герои като ал-Даххак и Лам б. Амир и други йеменци са съсредоточени изключително в района на Булгар и поречието на Волга.

2) Към времето на Късното средновековие, подвизите на Маслама (тези на Батал са абсорбирани в романса на Dhat al-Himma и в турския фолклорен епос) са все още центрирани в Дагестан, въпреки че към това време (макар това да не се отнася за разказа на Абу Хамид от XII век) неговата личност е сляла или обърквана с тази на Абу Муслим.

3) Героичните разкази на хетеродоксните групи, населяващи земите между България и Крим, се съсредоточават върху живота и войните на Саръ Салтък. Ибн Батута знае малко, ако изобщо знае нещо, за тези предания и очевидно не одобрява тяхното съдържание.

Гореказаното дава основание за предположения, че става въпрос по-скоро за ранно, отколкото за късно средновековно възникване на традицията за замъка, построен от Маслама в България. Според Хаслюк:

„Вярно е, че една малка джамия (месджид) съществувала в Константинопол още през X в., но тя е била в

Преториума, близо до Форума на Константин, в самия град. Константин Порфирогенет отнася построяването на тази джамия към царуването на Михаил III Балбус, който казва той, я издигнал в чест на Маслама. Това, разбира се, е объркване; резултатът от обсадата на Маслама (по времето на Лъв Исавър) поставя арабите в доста неизгодна позиция и техният предводител не би могъл да иска услуги от императора. Джамията в Преториума вероятно датира от времето на сарацинското пратеничество от 860 г., което поради политическите обстоятелства постига благоприятни резултати. Джамията, изглежда, е просъществувала до завладяването на Константинопол от латинците през 1204 г. През следващите векове няма следа от нейното съществуване.“[15]

В бележката си Ибн Батута говори за крепост, приписвана на арабски военачалник, който не е объркан с легендарните арабски герои, популярни в граничните райони на исляма през мамелюкския период. Той не бърка Маслама с Абу Муслим. Не споменава и да е срещал в Истафили мюсюлмани от Кавказкия регион, които биха носили със себе си разказите за Саръ Салтък от Кавказ. Разказите за Саръ Салтък, за когото говори другаде, тук не са объркани с тези за Маслама. Хронологията на Хаслюк за обектите в Константинопол ни дава основание да предполагаме, че някакъв разказ за Маслама е циркулирал в България още през IX в. Времето на цар Симеон (893—927), чиято столица Преслав е разположена в района на Истафили, е твърде възможно за възникването им. Тогава подялбата на плячка от Византия с арабите е било съвместно дело. Цар Симеон е трябвало да управлява Византия, а Фатимидите от Северна Африка да се върнат натоварени с плячка. Това е период, когато могат да се различат влияния на ислямското изкуство в България.[16]

Според Филип Хити: „Въпреки че завършва с провал, решителната и енергична експедиция на Маслама (до Константинопол), както и предхождащата я, е остави-

ла много легендарни спомени, включително и предания за построяване на джамия в Константинопол от брата на халифа (Ибн Тагрибирди говори за произнасяне на хутба в чест на Фатимидите в тази джамия), за това, че е издигнал фонтан и джамия в Абидос (Абдус) и че е влязъл на кон в „Св. София".[17] През 985 г. ал-Макдиси пише следното: „Когато Маслама ибн Абд ал-Малик нахлул в страната на ромеите и проникнал на тяхна територия, той поставил условия, според които византийското куче трябвало да издигне до собствения си дворец на Хиподрума (Майдан), специална сграда, предназначена за попадналите в плен знатни и благородни (мюсюлмани)".[18]

ПОСЛЕПИС

Въпреки че са вдъхновени от по-късни източни предания, чиято точна датировка е дискусионен въпрос, помаците в България, прибавят послепис към някои от въпросите, засегнати по-горе. Цветана Георгиева пише, че:

„Като аргумент срещу търсенето и доказването на българските корени на всички мюсюлмани в България, включително и на турците, сега се разпространява една все по-детайлизираща се митологема за небългарския произход на помаците. Те се представят като пейгамбери, изпратени от самия Мохамед да разпространяват словото на Аллах. Митологемата се развива в подробностите и все по-тясно се преплита с историята на Византия и Средиземноморието. Тя включва все по-широк арсенал от аргументи, познати на аудиторията, за която е предназначена, за да бъде убедителна. Един от тях е обяснението на добре познатото групово име ахряни като ахър мюсюлмани (последните мюсюлмани), които по нареждане на Пророка дошли да живеят в планините на днешни България, Македония, Албания и Босна преди славяните и турците. Тази митологема е с вносен произход, който се доказва от разпространяващите се

сред родопските мюсюлмани брошури. Тя заслужава специално внимание, тъй като „чертае“ границите на исляма в Европа, предопределени от самия Пророк. По схемата на фолклора на газавата остава да се посочи страната на златната ябълка, т. е. центърът към който трябва да бъде насочен ударът на бойците на правата вяра. За нашата тема тази митологема е показателен пример. Тя показва как се използва с обратно съдържание и се очаква обратен резултат от един утвърден и познат на хората проблем — този за корените. Християнската общност ѝ отговаря с ново репродуциране на тезата за насилственото ислямизиране на българите в Родопите.“[19]

„Златната ябълка“ очевидно съвпада с „пророчеството за червената ябълка“, пророчество от турски произход (въпреки че арабските извори не са изследвани), което Хаслюк датира за първи път през 1545 г., тъй като то е споменато от унгареца Георгевич в неговата „Prognoma sive praesagium Mehemetanorum“.[20] Този разказ предрича залавянето на императора от царството на „християните“ (по-точно на „неверниците“) и отнемането на червената ябълка (kızıl elma). Този триумф обаче щял да трае само 12 години (каквото и да означава „години“), след което сабята на неверниците щяла да обърне турците в бягство. „Червената ябълка“ е символ на „световно господство“. Тя се свързва с „ябълката“ или кълбото, което държи статуята на Юстиниян, поставена на колона пред „Св. София“. Това е един от „талисманите“ на Империята. Оттук и завладяването на Константинопол и на Юстиниановата империя се символизира от Червената ябълка. Други градове са считани за следваща цел. Единият е Рим, където е бил отнесен гранатът на Дева Мария, а ако Евлия Челеби е прав, и ал-Андалус, разположен в центъра на отдавна загубената Гранада. Други имена, споменати от Хаслюк, са Будапеща и Родос. Въпреки че изворът е турски, свидетелства от сърцето на арабската Sirat Antar (XII—XV век) говорят, че подвизите на този герой във Византия,

Великия Рим и ал-Андалус, биха могли да се отнасят към същото предание. Личността на Антар възприема ролята на Маслама и Сейид Батал. Истории като тези, които се разпространяват в Родопите, сякаш винаги за удобство игнорират предричания краткотраен характер на триумфа на исляма.

Преданието за Маслама, който се появява в крепост в България според пътеписа на Ибн Батута и това за червената или за златната ябълка, популярно сред мюсюлманите в Родопите от мюсюлманския фолклорен епос, са твърде отдалечени едно от друго хронологически, географски и исторически и все пак и двете споделят една обща вяра за ислямско присъствие в България. Това присъствие вероятно е много по-ранно, отколкото се подозира.[21]

За отбелязване е, че в статията на М. Канар,[22] където той се спира подробно на подвизите на Маслама и Батал, цитирани от Хити, не се споменава нищо за замък в България, макар да има ред бележки относно джамиите в Константинопол и на други места. Мукаддиси говори за „дом" (dar al–balat), приписван на Маслама. С Маслама се свързва и построяването на град с изглед към Константинопол. Арабите унищожават армията на царицата на Грузия. Канар счита, че много от тези традиции са оцветени от популярните сури и „Хиляда и една нощ", особено що се отнася до Сейид Батал и Делема.

Достигането до балансирано мнение по проблема за датирането на тези легенди зависи от възгледите на изследователя, колкото и предубедени да са те, за континюитета и дълбочината на проникване на исляма и влиянието му върху културата в българските земи през вековете. В статията си за Добруджа Халил Иналджък[23] споменава последователните заселвания на печенеги (440/1048), узи (456/1064), кипчаци (кумани) (484/1091). Той придава особена тежест на последните, бидейки „тези, които, изглежда, играят най-важната роля, политически и етнически, в историята на Добруджа до ид-

ването на османските турци", и цитира мнението на Т. Ковалски в подкрепа на своето твърдение. Тъй като куманите са били християнизирани обаче, е малко вероятно да са разпространявали предания за арабски герои. По времето на Ногай, който наложил върховенството си на Българското царство към 681/1282 г., ислямизацията на кипчаците вече е започнала. Сакджи е един от центровете на Ногай, въпреки че Иналджък посочва, че мюсюлманите в Сакджи (споменати от Абу'л Фида (721/1321) са от смесен произход и включват други, а не татарите на Ногай.

Като цитира анонимния Hudud al-Alam, В. Минорски[24] представя номадите на север от България като езичници, макар Mirvat /Mrdat/ от Карпатския район очевидно са били обект на ислямски влияния, дори и Минорски да е скептичен по отношение на сведенията в Hudud al-Alam по този въпрос. Във въпросното съчинение се твърди, че Mirvat говорят арабски и живеят в палатки. В труда си Kitab al-Tanbih wa'l-Ishraf ал-Масуди (336/947 г.) говори за „тюрки", които пресичат пътя между Византия и Рим, а по отношение на българите посочва:

„Българите са голям народ, могъщ и войнолюбив, който подчинява всички съседни народи. Един български рицар измежду онези, които са приели исляма заедно с въпросния цар, може да излезе срещу 100 или 200 рицари-неверници. По наше време, ако нямаха своите укрепления, жителите на Константинопол, както и всички онези, които населяват съседните на българите земи, не биха могли да се защищават. Те могат да се бранят от българите единствено благодарение на крепостите и стените си."[25]

Макар Маркарт без съмнение да е прав, че Масуди е объркал два народа — ислямизираните българи от Волга с унгарците и оттук с българите на Балканите, така както фигурира пасажът, не може да се изключва и присъствието на българи мюсюлмани в близост до Константинопол, които да са били склонни да се асоциират с арабските герои или да гледат на себе си като на „последните мюсюлмани".

В началото на статията споменах, че сведението на Ибн Батута за Маслама и неговата крепост непосредствено предхожда описанието на прекосяването на три „канала". Споменах също, че на Маслама се приписва домът за мюсюлмани пленници в Константинопол.

Като допускам възможността за объркване на маршрута и отчитам неясната география на земите на днешните Молдова, Румъния и България, може да се предложи и друго обяснение. Ибн Руста (ок. 903 г.) вероятно ни дава ключа за разгадаване на загадката. Той посочва, че:

„Константинопол има акведукт, който идва от страна, наречена Булгар. Тази река (sic) тече към града от разстояние на около 20 дни път пешком, а като влиза в града, се разделя на три ръкава. Единият отива към двореца на царя, другият към затворите за мюсюлмани, а третият — към баните на патрициите и другите жители. Там те пият вода, която е наполовина солена, наполовина сладка. Българите се бият с византийците и византийците им отвръщат със същото."[26]

Съпоставянето на информацията за замъка на Маслама у Ибн Батута и затворите за мюсюлмани, приписвани на Маслама, пресичането на три канала у Ибн Батута и трите ръкава на акведукта на Адриан у Ибн Руста, и на войните между българите и византийците у Ибн Руста с тези на българи-мюсюлмани и византийци у ал-Масуди, дават храна за много размишления.

БЕЛЕЖКИ:

[1] *Gibb, H. A. R.* Ibn Batuta, Travels in Asia and Africa 1325—1354, Broadway Travellers, 1929 и 1939, Вж. Fortress of Maslama, p. 154, 358.

[2] Ibn Battuta's Journey in the North-Eastern Balkans. — Journal of Islamic Studies, 5.2 (1944), 209—220, 218—9.

[3] *Gibb H. A. R.* Op. cit., p. 312

[4] *Hasluck, F. W.* and M. H. Christianity and Islam under the Sultans. vol. 2, Oxford, 1929, p. 717.

[5] Ibid., p. 720.

[6] Ibid., p. 720.

[7] *Melikoff, I.* Abu Muslim, Le „Porte Hache" du Khorassan dans la tradition épique Turco-Iranienne. Paris, 1962, p. 34, 77—8.

[8] Ibid., p. 77.

[9] Пълното заглавие е Derbend–Nameh или История Дербенда. Пер. с турецкого М. А. Казем. Санкт Петерсбург, 1851. За автора и неговите съчинения Вж. *Bivar, A. D.* The portraits and career of Mohammed Ali, son of Kazem–Beg: Scottish Missionaries and Russian orientalism. — Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. LVII, Part 2, 1994, 283—302.

[10] Ibid., Derbend–Nameh, 160—62

[11] Safahat min ta'rikh Misr fi'l-qarn al-ashir al-hijri. Ed. by Abd al-Wahhab 'Azzam. Cairo, 1360/1941, p. 85.

[12] *Holt, P. M.* The exalted lineage of Ridwan Bey: Some observations on a seventeenth-century Mamluk Genealogy. — Studies in the History of the Near East, London, 1973, p. 220—30.

[13] Ibid., p. 221.

[14] Страници 1—3 от микрофилм №261 in Centre of documents and manuscripts in Jordan University. Photos of Princeton University (No 610).

[15] *Hasluck, F. W.* and M. F. Op. cit., p. 720.

[16] *Grabar, A.* Influences musulmanes sur la décoration des manuscripts slaves balkaniques. — Revue des Etudes Slaves, 1951, p. 132.

[17] Такъв акт фигурира Внушително В Sirat Antar, където Антар, яздейки Абдар, Влиза триумфално В Константинопол като съюзник на Ираклий.

[18] *Hitti, P. K.* A. History of the Arabs. London, 1946, p. 204.

[19] *Георгиева, Ц.* СъжителстВото като система във Всекидневния живот на християните и мюсюлманите В България. — Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани В България. С. (б.g.), с. 154.

[20] *Hasluck, F. W.* and M. H. Op. cit., 736—40.

[21] Без да предлагам сигурни доказателства за пряка Връзка, Вероятно е допустимо да изложа някои факти, касаещи дискутираното по-горе, които се базират на изложеното дотук и на факти и коментари, посочени от Иван Дуйчев В съобщението му Poesia Epica Bulgara con Reminiscenze dell'epoca Medioevali, изнесено В Рим, на международна конференция на тема La Poesia Epica e la Sua Formation (28 март — 3 април 1969), материалите от която са публикувани под същото заглавие В: Quaderno, 139, Accademia Nationale dei Lincei, Rome, 1970, p. 447—466.

Дуйчев проследява еволюцията на материали с „героическа тема" В българската литература и тяхната история, започвайки с епитафи и надписи Върху паметници от Времето на хан Омуртаг (814—831) и Маламир (831—836). Специално се позоВаВа на „битка" и „замък". Заслужава си да се свърже с данните за „реката Батал" и за „крепостта на Маслама В България", които цитирах по арабски изВори, съответно у Ибн Саид и у Ибн Батута. Би могло да се обърне Внимание на сведенията за героите, наречени АВитохол (Атила) и Ирник, и на арабските имена ал-Батал и [Маслама ибн Абд ал-] Малик. По-късни материали от фолклорния епос от първата полоВина на XIV В. (Времето на Ибн Батута) говорят за „черни татари", и пак от същия период, цикълът за Хан Татар и Тодорка като че ли се появява като Алгарсаиф и Теодора у Чосър (за неговите позоваВания на Сарай и на Златната орда, и на испански и Византийски изВори, Вж. *Metlitzki, D.* The Matter of Araby in Medieval England. New Heaven and London, 1977, 156—9). Други податки за контакти между Изтока и Запада, датиращи от предосманския период биха могли да бъдат търсени Вероятно В династията на Шишмановци—Асеневци, които са от кумански произход и затова Вероятно са поВлияни от мюсюлмански изВори. Както по-

сочва Де ЖоанВил В своята „Хроника", преведена от Sir Frank Marzials. Dent Everyman series. London and New York, 1909, p. 260), погребение на коне се практикува в степите (сравни с Ибн Фадлан), Вилардуен отбелязва (пак там, с. 92): „Йоаница, крал на Влахия идваше да помогне на Адрианопол с огромна тълпа. Той водеше със себе си власи и българи и цели четринадесет хиляди кумани, които никога не са били покръствани".

В заключителните страници и бележките в статията си Дуйчев включва и бележка за тюркско-византийската легенда за „златна ябълка" (асоциирана с Венеция и Виена), свързвана и за подвизите на Скендербег в Албания.

22 *Canard, M.* Les expéditions des Arabes contre Constantinople. — Journal asiatique, Jan. — Mars, 1926, t. CCVIII, 94—102, 118—121.

23 EI 2, 1610—1613.

24 *Minorsky, V.* Une nouvelle source persane sur les Hongrois au Xe siècle. Budapest, 19—37.

25 *Vasiliev, A. A.* Byzance et les Arabes, t. 2. Brussels, 1950, p. 33.

26 Ibid., p. 393.

THE WARS OF MASLAMA IBN 'ABD AL-MALIK, THE ARAB, AGAINST BYZANTIUM, THE KHAZARS AND THE BULGARS AS A SOURCE FOR CAUCASIAN, CIRCASSIAN, GAGAOUZ AND POMAK FOLK EPICS AND POPULAR TRADITIONS

H. T. Norris

Summary

The article explores and analyses the evidence, though meagre, which exists for the presence of Islamic inspired folkloricical and folk epical themes in Bulgaria during the medieval pre-Ottoman age. One has to allow for the fact that, geographically, Bulgaria is situated on the very border of Europe and that it has been subject to influences from the Orient which have arrived from the steppes of Southern Russia, the Caucasus mountains and in the Dobrudja plains and the region of Deli Orman. The latter regions were subject to the colonisation of Seljuq Turks and others who are, arguably, the ancestors of the Gagaouz. Studies by Paul Witteck, Alessio Bombaci, and others have shown some of the folk epic associated with them to have a historic basis. Despite the early contact between the Arabs and the Bulgars, links both cultural and political were not maintained. This is in contrast with such cities as Bulghar on the Volga which had close links with the heart of the Muslim East throughout its history.

Evidence is scanty, although the Moroccan Arab traveller, Ibn Baṭṭūṭa, who, if his account is an actual one of a journey and not merely a report on heresay, passed through today's Bulgaria on his way to Constantinople from Saray in 734/1334. He reported that he had seen a castle which was associated with the Arab commander Maslama b. ᶜAbd al-Malik whose legendary exploits are associated with the siege

of Constantinople by the Arabs during 716/7 AD. His name is associated with Sayyid Baṭṭāl Ghāzī, who became one of the most important heroes of both Arabs and Turks. There is a reference to Baṭṭāl, and his name is associated with a river in the region of Tirnovo, in the *Kitāb al-Jughrāfiyā* by the Arab geographer, Ibn Sa ᶜīd al-Maghribī, in the section on 'al-Bashghird', which appears to have extended into what is today Romania and Bulgaria from Hungary.

Maslama b. ᶜAbd al-Malik is an Arab hero who has entered the folk epics of the peoples of Daghestan, Chechniya and Circassia. At times he has been confused with Abū Muslim, the Persian heretic and Abbasid who revolted against the Umayyads in the mid-eighth century and became a model hero amongst the Alawites. Other heroes, some of them Yemenites, are largely fictitious characters whose exploits in the northern regions of Russia, in the Caucasus and even in the Balkans, are based on the expeditions of Alexander the Great and the accounts of Pseudo-Callisthenes in its Arabic version. It is possible that such stories entered Bulgaria from the Caucasus although it is more likely that they came through contact with the Golden Horde or due to the presence of Turkic emigrant groups along the Black Sea coast and in Deli Orman. Despite this, a far earlier date, when Bulgarians and Arabs were in contact with each other, cannot be ruled out of consideration.

Stories of a more recent date which are told amongst the Pomaks of the Rhodopes are also concerned with the exploits of the Companions of the Prophet and the *Ghāzī* warriors of Islam have many similarities with the medieval cycles referred to above although their more recent pedigree may be seen in the references to the quest for the Golden or Red Apple which will ensure Islam's victory. Such stories bear an Ottoman imprint. Even so, the widespread presence of stories of the Islamic heroes in Bosnia and Albania as well as in Bulgaria precludes the Golden Apple as the primary source for all the hagiography of the *jihād*.

It is therefore misguided to assign Islamic influences in Bulgaria to the Ottoman age alone. This is certainly true of the Dobrudja and Deli Orman regions.

While it would seem most likely that the earliest Islamic influences in heroic oral epic made itself due to links with the Khazars and the Volga Bulgarians, it is also possible that these came into Bulgaria through the Pechenegs (1048), the Uz (1048) and the Cumans (1091). The dynasty of Šišmanidi-Asenidi was of Cuman origin. It would appear that the study of early Islamic influences upon folk epic in Bulgaria has to be integrated with the study of Islamic influences in art and architecture.

САМИ ДЕЦА В ГОРАТА. ЗА ЕДНА НАРОДНА БАЛАДА ОТ СЕВЕРОЗАПАДНИТЕ РОДОПИ

Божидар Алексиев

Предмет на настоящото изследване е една народна балада на българите мюсюлмани от Северозападните Родопи. Множеството записи и издания в продължение на едно столетие (вж. прил. 1)* свидетелстват за значителния и траен интерес към нея. Той се дължи преди всичко на схващането на тази народна песен като отражение на ислямизацията на българското родопско население и по-конкретно — в котловината Чепино. Историческата интерпретация тук ще бъде разгледана критично и ще бъде предложено тълкуване от фолклористична и етноложка гледна точка на основата на сравнителен материал от българския фолклор и традиционна народна култура. При този подход баладата ще бъде разгледана едновременно като явление, характерно за един точно определен район, и като текст, в който се съдържат общобългарски, балкански и славянски представи.

За основа на изследването ще послужат издадените досега варианти (прил. 1). Издателите — когато не оставят баладата без заглавие — я назовават с „Потурчването на българите в Чепино (Цепино)". Единствена Цв. Романска избира описателното „Брат и сестра близнаци се спасяват от турците" (VI). Напоследък баладата се причислява към многочислената група песни, третиращи темата за кръвосмешението между брат и сестра. Баладата от Чепино, както ще се опитам да покажа, представлява самостоятелна, особена версия на

тази тема[1]. За улеснение на читателя ще представя съдържанието на баладата с посочване на различията в отделните варианти. Приложение № 1 съдържа и един пълен текст (VI).

ЧЕПИНСКАТА ВЕРСИЯ

Баладата е построена като разказ на „пиле"[2] към Милка, определена в един вариант като „мома" (I). Понякога текстът започва направо с думите на пилето (III, VI), което съобщава за идването на турци, които поробват/превземат земята, „диньоса" (I), селото (V), погубват старите и заробват младите. В един вариант (III) младите са „потурчени". Остават две близначета, брат и сестра, захвърлени в гората. Грижите за двете пеленачета са поети от природните стихии: вятър, роса/дъжд, слънце, сняг (III); кърмени са от мъглата (II, III, IV), от мечка (I), от сърна (VI). В последния вариант грижи полагат и други живи същества: „пиле" и „галаб". Варианти (III) и (IV) завършват тук, (I) и (VI) продължават с порастването на децата, които „се зимат" и „зачеват нова диньо" (I), „та подприа, Милке, они гюмна" (VI). Първият вариант съдържа още три стиха за основаването на „ново село Батоево под Каменец", чиято автентичност е поставена под съмнение още от редакцията на „Сборника за народни умотворения, наука и книжнина" (СбНУ) в бележка под линия при издаването на текста[3].

Посочените в приложение № 1 варианти очертават ясно територията на разпространение на интересуващата ни версия: пет от тях (вкл. III. А) са записани в т. нар. Чепинско корито, котловина в северозападната част на Родопите, един — в близкото село Света Петка, разположено в планинския район между Чепинската котловина и долината на р. Места, и един — в също така не много отдалечения Батак, източно от Чепино. Затова и ще си позволя да ги назова „чепинска версия".

Всички варианти, образуващи чепинската версия, без един са записани от информатори българи мюсюлмани. Единственият, който произхожда от християни и би могъл да бъде включен в тази група (V), се отклонява от другите още при описанието на природните сили, поели майчините грижи за изоставените деца: това описание тук липсва, което впрочем характеризира въобще вариантите, записани от информатори християни. Вариант (V) завършва със стиховете:

Отземай ги, отгледай ги,
да завардят нашта вяра,
нашта вяра православна,
православна, християнска.

Въпреки съществените различия идеята за опазването на християнската вяра чрез двете изоставени дечица — брат и сестра (изразена като пожелание), е важна за изследването. Посредством нея и подразбиращия се инцест вариант (V) се доближава до представата за началото на нов свят от двете близначета, съдържаща се в (I) и (VI).

ИСТОРИЧЕСКАТА ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Най-напред издадените варианти (I, II) са поставени в раздел „Песни из политическия живот", т. е. за редакторите на СбНУ основни в тях са „политическите" (в по-широк от днешния смисъл) мотиви, заключаващи се в засвидетелстваното там насилие от страна на турците и в основаването на ново село от оцелелите (I). Този финал, който не се повтаря другаде, е цитиран от Иван Вазов в един пасаж от пътеписните му бележки за Чепино, посветен на миналото на село Каменица[4]. Там народният поет отбелязва резервите си към уместността на думата „основаха" в един народен поетичен текст. В следващите издания на това съчинение обаче, макар изричното позоваване на „старата 70-годишна помакиня

Фатиме Тутарова" (срв. I) да остава, съмнителната дума е заменена със „сградиха"[5]. Този вариант е отбелязан и в многотомника „Българско народно творчество", където е определен от Христо Вакарелски като „исторически документ"[6].

Издаденият през 1934 г. трети вариант (III), съдържащ и споменаването на потурчване, е поставен от Васил Стоин в раздел „Исторически песни". Същият текст е включен и в някои многотомни антологии на българската народна поезия (III. Б), в съответните томове, отделени за исторически песни, като в (III. Б. 1) Хр. Вакарелски си е позволил дори да изпусне „баладния завършек"[7].

В прегледа си на песенното творчество на българите мюсюлмани от Родопите Николай Кауфман включва и няколко издавани и неиздавани варианта на нашата балада (III. Б. 2, IV, V) като примери за исторически песни, „в които е отразена ненавистта към османския поробител"[8].

Става видно, че в продължение на почти цяло столетие (III. Б. 3) в българската фолклористика устойчиво се налага историческата интерпретация на разглежданите тук фолклорни текстове. Нещо повече, данните от тази балада, „която е от времето на помохамеданчването и която в ярки краски рисува трагедията на чепинското българско население", са използвани в историографията[9].

Основанията за такова възприемане на текстовете са ясни. На първо място, те представляват един от немногобройните примери във фолклора на родопските българи мюсюлмани, в които се говори за турските насилия и жестокости от времето на османското владичество в нашите земи. На второ място, произхождащи от една ограничена територия, вариантите на чепинската версия сякаш добре се съгласуват с единствения съвременен български писмен извор, описващ конкретно механизма на насилствено масово налагане на исляма в Родопите — известния летописен разказ на поп Методий Драгинов[10], отнасящ се до същия район.

Историческата интерпретация на нашата песен бележи с годините известно развитие. Постепенно, макар и мълчаливо, е изоставено отъждествяването на Каменица с Батьево от летописния разказ, публикуван от Стефан Захариев (срв. I). За сметка на това акцентът се измества върху произвола и насилственото налагане на исляма.

Все пак тази, т. нар. от мен историческа интерпретация на баладата от Чепино има и слаби места, които са забелязани и от нейните застъпници. Вече бяха отбелязани съмненията за дописване на оригиналния текст от записвачите Тумбев и Синапов и опитите за „изглаждане" на подозрителните места. Този вариант (I) не е препечатван.

В излязлата наскоро втора част на сборника „Български народни балади и песни с митически и легендарни мотиви", който значително облекчи настоящото изследване, разглежданите тук текстове са посочени като варианти на № 1211, озаглавен условно „Янкул и Янинка — брат и сестра женени, майка им робиня"[11]. В коментара си към този сюжет, включен в раздел „Исторически и хайдушки балади", Ст. Стойкова признава, че „историческият момент в тази песен е свързан само с мотивировката на действието. В центъра на самата фабула, очевидно много по-архаична, стои кръвосмесителната връзка и отношението към нея"[12].

КРЪВОСМЕШЕНИЕТО В ЧЕПИНСКАТА ВЕРСИЯ

Групата текстове, които нарекох "чепинска версия", се отличават смислово от сходните тематично народни поетични текстове, записани из всички български краища, по отношението си към инцеста между брата и сестрата. За разлика от всички други български фолклорни варианти на темата за инцеста между брат и сестра тук той не е осъден, напротив, смята се за плодотворно ново начало. Във варианти (I, V, VI) с кръвосмешение-

то се поставя началото на нов свят (по-точно нов цикъл, нова ера). В (III, IV) инцестът остава потенциален. По-особен е случаят с (II). Той завършва с финала, присъщ на родопско-югозападната версия. Тук обаче детето, плод на престъпната връзка, не е описано като чудовище, т. е. липсва причината за купуването на робинята, която се оказва майка на двамата негови родители. Не е казано нищо и за по-нататъшната съдба на брата и сестрата — съпрузи. С други думи, макар финалът на (II) да изглежда зает от родопско-югозападната версия, в него отсъстват елементите, които изразяват присъдата и отричат инцестната връзка. Това ми позволява да мисля, че (II) не нарушава единството на чепинската версия. Дори и тези съображения да не бъдат приети, следва да се държи сметка, че информаторът — носител на този текст, е тамбурджия, професионален или полупрофесионален изпълнител, който може би се е стремял да разнообрази репертоара си спрямо традиционния за неговия роден край.

Двойката брат и сестра, между които се извършва инцестът в чепинската версия, притежава една особеност, която се среща и в близките до нея варианти (5, 8, 10, 11), но отсъства или е рядка в другите версии: те са близнаци, т. е. кръвното родство между тях е възможно най-близкото. Разнополовата двойка близнаци присъства често във вълшебните приказки: сравнявани обикновено със слънцето и месеца, те също преживяват ред премеждия веднага след раждането си[13].

Поставянето на централните събития в баладата сред гората, извън човешкото общество, би могло да обясни отчасти отсъствието на присъда над кръвосмесителната връзка. Гората в нашите текстове е определена като *чоста, лилекова, осенова, росенова* (I, II, III, VI); люлката е вързана на *ели сакувити* (кичести, клонати — I, II). По подобен начин е описана гората — сцена на свръхестествени събития — в няколко варианта на баладата за грешния хайдутин, добре позната в Чепино[14]. Тези епитети са познати и от песни от други кра-

ища[15]. Осенът (ясен) и люлякът в традиционните български представи са растения, които пропъждат злите сили[16], т. е. децата се оказват на място, където — оцелели от човешката жестокост — са защитени и от свръхестествени опасности. Тук те могат да раснат и крепнат под грижите на слънцето, дъжда и вятъра, тъй както благодарение на тях растат ясените, люлякът и елите. Ясенът и люлякът в южнославянската народна поезия са елемент от сватбената символика[17]. Въвеждането на *осеновата* и *лилекова* гора подготвя следващите събития.

Подкрепа за тълкуването на гората като място за осъществяване на любовна и дори кръвосмесителна връзка намираме и в един великолепен фолклорен текст в проза, записан от Ст. Бояджиева в с. Хахньово, Разложко[18], също недалеч от Чепинската котловина. Там се съдържа следният разговор между *момче* и *момиче*, поотделно забягнали в *шумата*, за да се спасят от чумата: „И девойчицата го преизвикала, и вика: „ — Яла при мене, момченце, яла братско да се фатиме, ели преятелско!" И то вика: „— Не може, не може, девойко, в гора се не фаща братско и преятелско. Братско и преятелско се фаща в зелена ливада, пред наше акране, пред наши хубави другари. А тука се фаща либов." Но едва ли този отговор е достатъчен. В записа от Корница (10), също произхождащ от мюсюлмани, децата са захвърлени пак „ф честа гора лилякова/лилякова, бършнильова", но по-късно мъжката им рожба не им дава мира, те се допитват до „стари ходжи" и тъй се стига до разобличение на инцеста.

Всъщност особеността на чепинската версия не се състои само в мястото на действие. Още от самото въведение описваните събития имат в различните варианти различен мащаб: докато в този от Корница (10) „турци *на* са, Милке, заградиле"; във варианта от Батак (V) „турци фляли във *селото*"; в якорудския (8) „турци *града*, Милке ле, изпълния/ *наше село,* Милке ле, загра-

дия"; то във всички чепински мюсюлмански вариант (I, II, III, IV, VI) „турци *земя (диньо)* прерубиха".

С други думи, още от въведението описваните в чепинската версия събития имат космически мащаб и значение, в тях се разиграва съдбата на света и човечеството, докато в останалите варианти, дори и да са записани в съвсем близки селища, епизодът има само местен характер — обхваща само едно село. Тази особеност наред с представата за плодотворността на инцеста отвеждат към архаичен митичен пласт. Запазването му във фолклора на българите мюсюлмани в Чепинско може да бъде обяснено чрез присъствието на името Милка[19]. Схващано като християнско, то позволява на изпълнителите и слушателите мюсюлмани да възприемат кръвосмешението в песента като практика на друга общност и поради това да продължават да я пеят и слушат. Друго възможно обяснение е включването на песента в някой обреден комплекс, за което за съжаление не разполагаме с данни. Трета възможност ще се очертае пред читателя в края на изложението.

Няколко варианта заемат междинно положение. В (5), (11) и (12) събитията също имат световен обхват[20], но завършват с отрицание на кръвосмесителната връзка. Два от посочените варианти са сред малкото извън чепинската версия, които поясняват кой се грижи за изоставените деца: „харен ага" (5) и „Милювица, баш невяста" (11). Това наблюдение насочва вниманието към мотива за отглеждането на сирачетата близначета от природните стихии. Явно е, че той представлява най-съществената формална особеност в чепинската версия. Освен че присъства винаги (както вече отбелязах, с изключение на V — от Батак), той заема и значителен брой стихове: между четири (от общо 12 — IV) и дванадесет (от общо 23 — VI) или с други думи — между една трета и половината от целия обем на съответния текст.

По този белег текстовете на песните на българите мюсюлмани от Чепинско отново се обособяват категорично. Мотивът за отглеждането от природни сили на

изоставени деца е международен, а в българския фолклор се е превърнал във формула, свързваща се с различни сюжети, но „като част от историята“, т. е. като неразделна част от действието; в баладите за инцест между брат и сестра той се появява единствено в нашия ограничен район[21]. В най-разпространената и сравнително близка фабула, която съдържа разглежданата формула — за робинята, принудена да изостави детето си в гората[22] — са налице сериозни разлики спрямо чепинската версия не само в общия смисъл и функциите на формулата в общата композиция, но и в детайлите на изследвания мотив: майката изобщо не е спомената в чепинските варианти; ако децата на робинята са две близначета, то те винаги са две момчета и никога — брат и сестра. В някои родопски варианти формулата, за която е дума тук, съжителства с мотива за разпознаване и предотвратяване на инцест между брат и пленената от него сестра, която сама е вече майка, а не мома (6). Тук също формулата има характер на „разказ в разказа“, на „песен в песента“. Свързването на баладния мотив за оцеляването на безпомощни деца, захвърлени в гората, с темата за брачната връзка между брат и сестра отделя изследваната народна балада у българите мюсюлмани от Чепинско. Нещо повече, възможно е да се допусне, че в нея се съдържа изходният сюжет, в който се е формирала формулата, преди да премине в други балади като „песен в песента“.

ВЪЛШЕБНАТА МАЙКА

Във вариантите, спадащи към чепинската версия и в близките до нея, се наблюдава следната закономерност: когато липсват указания за отглеждането на децата или за тях се грижат хора (харен ага, Милювица баш невяста — (5), (11)), финалът съдържа разобличение на инцеста (в (V) грижата е възложена пожелателно на Милка); когато изоставените сами в гората деца са кърме-

ни от мъглата, текстовете са „непълни“ — завършват със самото описание на грижите на природните стихии (III, IV); когато са хранени от животно (мечка, сърна), завършекът на баладите е „зачеване на нова земя“ (I, VI). Наличието на тази зависимост между образа на вълшебната кърмачка на близнаците и цялостното звучене на различните варианти на баладата изисква специално внимание.

Трябва да се отбележи, че в българската традиционна култура тези три образа притежават сходства, макар и да не са тъждествени. В гатанки с отговор „мъглата“, тя е описана като *сура, къса, църна, сляпа мечка (мече)* [23]. Епитетът *сур, сура* е постоянен в народната поезия за елен и за *елена* 'женски елен, кошута'[24]. Пак гатанките сближават мечката и кошутата като обитателки на гъстите гори[25].

Защо мъглата-кърмачка обуславя „изпускане“ на инцеста, ще стане ясно в края на анализа. В (VI) мъглата и мечката присъстват заедно, но първата е само завивка за децата, кърмачка е мечката[26]. Тази особеност на текстовете с мъгла-кърмачка обяснява защо именно към такъв вариант е възможно да се добави завършекът на родопско-югозападната версия (II).

Мечката е често срещан образ в народната словесност, присъства и в някои обреди. Традиционните представи за нея са събрани и обобщени от Иваничка Георгиева[27]. Ще си позволя да ги припомня и да изтъкна някои моменти в тях.

Известна е легендата за момата, превърната в мечка „при нарушаване на приети норми на поведение и при непреодоляване на трудно изпитание“ [28]. В известната песен „Овчар се разделя от мечка-змеица“ връзката между момъка и съществото с двойствена природа на мечка и мома е невъзможна: „след разделяне с билки и магии тя вече се явява само като мечка“[29]. Същата представа, но в превърнат вид се съдържа и в една приказка: мечка, която подпомага героя и е пожелана от него за съпруга, се превръща в девойка[30].

Особено интересно и важно за нашата тема е мястото на мечката в сватбената обредност. В предсватбения обичай *момино оро* от Монтанско, в който участват само моми, годеницата представя превръщането в мечка на мома, преследвана — според легендата — от ергени или турци, и „пеенето" на мечката преди заспиване на зимен сън[31]. В обредите, завършващи сватбения цикъл, се появява „мечка" — маскиран мъж или жена, който държи куче, коте или повита кукла, която дава на невястата[32]. В обредния диалог при посрещането на булката в дома на младоженеца тя е наречена „мечка с мече"[33].

Знаменателен е фактът, че в обредите преди венчавката мечката е изобразена като мома и се представя поведението ѝ преди заспиване на зимен сън, а в обредите след венчавката се появява вече мечка с мече (представено чрез куче, котка или кукла), така както мечката се появява с мечето след зимата — традиционния за България сезон на сватбите. Обредни практики, сходни с описаните сватбени, но календарно фиксирани, са съществували у българите мюсюлмани в Ксантийско. „Младежи и по-възрастни хора се обличат в смешни дрехи (женски и др.), някои надяват мечешка кожа, мечката и мечкарите скачат, играят и пеят; едни удрят мечката с тояги, тя реве. ... играчите се наричали *бешкари* и *бешбеци*, а цялата дружина — *мечкари*"[34]. Макар и да липсват преки указания за това, тези ритуални действия, изпълнявани *вазподзима*, преди Димитровден, могат да бъдат обяснени чрез цитираните по повод *моминото оро* легенди за мечката.

Според сръбско предание св. апостол Андрей, роден от дева, опитомил и яздел мечка с юзда от змия. На Василовден в Ресава и Косово се приготвя колак за „повојница мечки", т. е. погача за мечата рожба[35]. Мечката била свързвана с девството, брака и майчинството на Балканите и в Мала Азия още от древността, за което откриваме данни в древногръцката и тракийската митология. Превръщане в мечка е наказанието (или

спасението) за престъпения от Калисто (нимфа или царска дъщеря) обет за девство. Образът на мечката присъства в обредите, предшестващи прехода на момиченцата към брачна възраст в Атина, както и в предродилните ритуални действия в Кирена. Мечка отглежда изоставени от майките им деца в някои митични варианти. В своите митични и обредни функции мечката се асоциира с древногръцката богиня Артемида, а чрез нея с по-древната, с малоазийски произход Богиня-Майка — Потниа терон (господарка на животните)[36].

Сърната (VI) не е от често срещаните в българския фолклор образи, но взаимозаменяемостта ѝ с кошутата, мисля, няма да предизвика съмнения. Кошутата всъщност е обичайният образ във формулата, а именно появата на сърната представлява изключение.

Семантиката на кошутата (още *елена* 'женски елен, кошута') е сходна с тази на мечката. Тя също намира място в сватбената символика: тук ще разгледам две групи песни, в които кошутата играе важна роля и се разкрива символичното ѝ значение.

Първата група песни разказва за смъртта на невяста в деня на сватбата ѝ. Младоженецът я отвежда у дома си, но по пътя, преминавайки през гората, той и/или сватбарите се впускат да преследват кошута или „сура елена" с еленче. Малко след това, по невнимание, булката се наранява смъртоносно. Убийството може да бъде и умишлено, предизвикано от ревност[37].

В изследването си на този сюжет Радка Кънчева отбелязва относно българските варианти, че мотивът за преследването на кошута (сура елена) с еленче от сватбарите „почти не може да се отдели от основния мотив за нараняването"[38]. Поради това едва ли може да се приеме, че това е „второстепенен мотив", който „допълва свежата природна картина"[39]. Преследването на кошутата в символичен план е равносилно на непозволената целувка от страна на младоженеца, при която става нараняването[40] или на обръщането на невястата към деверчето, което предизвиква ревността на

жениха[41]. Същите представи присъстват и в песни от северночерноморските степи (руски, украински): кошутата съветва героя да не я преследва и го насочва към друга „плячка" — невяста[42]. В повечето български и чужди варианти на баладата неосъщественият брак би престъпил обществените норми (нежелан от родителите, насилствено отвличане на булката, брак по сметка) или е предшестван от лоша поличба[43]. Като цяло баладата описва една нарушаваща брачните правила и затова неосъществима сватба. В повечето български варианти това е означено чрез присъствието на кошута с еленче — мъртва в съня-знамение или преследвана, както преследваната мома, която се превръща в мечка.

Идентична е семантиката на кошутата и в другата група балади — за невястата-кошута[44]. Тук бракът става невъзможен и върви към разтрогване (прогонване, убийство на невястата) поради нейната странна природа: денем — жена, нощем — кошута. Описанието на поведението ѝ позволява да се мисли, че бракът остава неконсумиран, безплоден.

В предсватбените обреди се появява мечка, а в следсватбените — мечка с мече. Появата на кошута с еленче преди венчавката и на кошута (жена) в брака обозначава нарушаване на обичайния порядък и неосъществимост на брака.

В същото време кошутата, както и мечката се явява и като вълшебна кърмачка. Нейното мляко спасява (в нашата балада), придава необикновена сила[45], лекува[46]. Кошутата се успоредява с мечката и в древногръцките митове: тя също е животно на Артемида[47].

В чепинската версия мечката и сърната, съчетаващи и обединяващи виргиналното с матроналното начало, се появяват като въплъщения на един древен архетип на прамайката, на който се позовава сватбената обредност. Върху основите на тази старинна животинска символика на световната майка се изгражда и поетичната система на цитираните български народни песни.

32.

Преди няколко десетилетия бе показано, че митологичното мислене чрез митовете за инцест поставя въпроса за равновесието и периодичността на сезонния ритъм, който бива асоцииран в социален план с брачния обмен на жени и размяната на думи в разговора с честно намерение за общуване, без хитруване и скрити мисли[48]. Към този тематичен кръг спада не само изследваната тук балада, но и приведените за нейното тълкуване текстове. Своеобразието на чепинската версия, както бе изтъкнато, се състои в осъществяването и неосъждането на кръвосмешението между брат и сестра. Тя представлява особена подредба (пермутация) на елементите, характеризиращи митовете от „Едипов тип"[49]. Тук загадката („въпрос без отговор"[50]) намира своето решение: мечката (завинаги дева) или сърната (девствена съпруга) се сдобива с деца (мъглата не съдържа в себе си „загадка", затова не следва брак между брата и сестрата). Брачният съюз между близнаците поражда не само ново човечество, но и цял „нов" — пролетен — „свят", както в текста от Хахньово: „Да се дунния запрае, гора да ни [момчето и момичето, избягали там от чумата] скрие, в шумата се куртулисахме, като разсад весел, като зелена гора, като трева хубава, шарена, с шарени цветя... И така се дунията па засяла, и се е затрила, и са се скрили от чумата ..."[51], където чума = зима ни отвежда пряко в Тива на цар Едип. Спецификата на чепинската версия (и навярно на фолклорната спрямо литературната) се състои в това, че елементите, характерни за мита от „Едипов тип", тук са използвани не за да отрекат крайностите, нарушаващи реда, равновесието, хармонията. Обратно, войната (въоръженото насилие, чуждото нашествие), чудесното спасение на близнаците и инцестът в изследваната балада представят и „обясняват" драмата на годишния кръговрат. Възможно е кървавите до смърт сбивания при среща на две бешкарски (мечкарски) дружини в ксантийските български мюсюлмански села (ако не са само етиологични легенди

за единични гробове) да представляват обредно поведение, основано на такива представи[52].

Опитах се да покажа, че между отделните елементи и образи в анализираната балада съществуват логически връзки, устойчиви при различните трансформации. Във фабулата на чепинската версия обаче отсъства причинно-следствена зависимост. Няма никакви рационални или фабулни предпоставки за кръвосмешението, за майчинските грижи на дивата природа. Няма причини и за жестокостта на чуждоземния нашественик. В (3) и (5) то е предсказано, т. е. предопределено, независимо от човешката воля, вина или грях. Следователно, макар и да представя кръговрата на годишните времена като драма, чепинската версия вижда причините за него в една свръхчовешка воля.

Без да претендирам за голямо откритие, ще заключа с това, че историографията — каквато се мисли днес у нас — се опитва да построи от единичното, необичайното, неповторимото линейна последователност, задвижвана и конструирана от разума и страха от самотата. Фолклорът, устното предание използва необичайното като патерица по пътя си в дирене на повторяемото. За него са важни образите и фабулите, които могат да изразят тъждествеността на противоположностите, превръщането на края в начало. Във вечност.

Приложение № 1

ВАРИАНТИ, ОБРАЗУВАЩИ ЧЕПИНСКАТА ВЕРСИЯ

I. СбНУ, 2, 1890, с. 123. Слушана от Фатима Тутарова, 70 г., с. Баня, Чепино (дн. квартал Чепино на Велинград); записали Мехмед Тумбев и Юсуф Синапов.

II. СбНУ, 2, 1890, с. 124. Слушана от Метю Кереков, тамбурджия в с. Ложене, Чепино (дн. квартал Лъджене на Велинград); записал Хр. Попконстантинов.

III. СбНУ, 39, 1934, В. Стоин, № 28, пял Усю Теминов, 36 г., с. Лъджене (дн. квартал на Велинград).

III. А. СбНУ, 39, 1934, В. Стоин, № 29, пял Усю Теминов, 36 г., с. Лъджене (дн. квартал на Велинград). [само началото].

III. Б. № 28 е препечатана в:

— Българско народно творчество. Т. 3. Исторически песни. С., 1961, с. 281. [непълен текст: само първите седем стиха];

— Н. Кауфман. Песни на българите мохамедани. — Родопски сборник, Т. 2, 1969, с. 83—84;

— Българска народна поезия и проза. Т. 3. Исторически и хайдушки песни. С., 1981, с. 274.

IV. Н. Кауфман. Песни на българите мохамедани. — Родопски сборник, Т. 2, 1969, с. 83, пял Мехмед Юсеинов Хаджиасанов, 40 г., с. Дорково, Велинградско.

V. Н. Кауфман. Песни на българите мохамедани. — Родопски сборник, Т. 2, 1969, с. 85 (пример № 43), пял Тодор Ванчев, 73 г., с. Батак [дн. град].

VI. Цв. Романска. Песни на двама певци — баща и син — от с. Лютово, Пазарджк. окръг [дн. с. Света Петка]. — СбНУ, 50, 1963, № 58, пял Муса Еминов Бухов, 72 г.

БЛИЗНАЦИ БРАТ И СЕСТРА СЕ СПАСЯВАТ ОТ ТУРЦИТЕ

— Спиш ли, Милке мари, собуждай се!
Турци земня, Милке, презимая.
Куе старо, Милке, изгубиа,
куе младо, Милке, прерубиа.
Йостанаа, Милке, две дечица,
две дечица, Милке мари, сирачета,
сирачета, Милке мари, близначета.
Па ги земаа, Милке, однесуа
в честа гора, Милке, лилекува.
Вързаа им, Милке, ду две люлки,
ду две люлки, Милке, ем шарени.
Турнали ги, Милке, йоставили.
Като легна, Милке, темна магла,
та ми пукри, Милке, малки деца.
Пиле свири, Милке, собуди ги,
галаб гукна, Милке, залага ги,
роса роси, Милке, пукапа ги,
серна мине, Милке, пудои ги,
ветер дуйна, Милке, залюле ги.
Сънце грейне, Милке, подсуши ги.
Та растуа, Милке, що растуа,
та се зеа, Милке, брат и сестра,
та подприа, Милке, они гюмна.

Приложение № 2

БАЛАДИ, БЛИЗКИ ДО ЧЕПИНСКАТА ВЕРСИЯ И ОТ СЪСЕДНИ ОБЛАСТИ

1. СбНУ, 2, 1890, с. 56—57, слушана от баба Мата Ангелица от с. Арда. Записал Хр. Попконстантинов.

2. Родопски старини, 1887, кн. 1, с. 17, № 2. Записал Ст. Шишков. [от Ахъ-Челебийско?]

3. Родопски напредък, VIII, 1910—1911, кн. 8—9, с. 248—249, № 13. От с. Ковачевица, Неврокопско [дн. Гоцеделчевско], записал Ст. Златарев.

4. Родопски напредък, IX, 1911—1912, кн. 1, с. 26—27. Слушана от Станка Митрюва, с. Габрово, Ксантийско, записал Ст. Шишков.

5. Ив. Кюлев. Народни песни от Неврокопско. С., 1978, № 62, от с. Тешово.

6. Ат. Райчев. Народни песни от Средните Родопи. С., 1973, № 136, пяла Стана Балджиева, Чепеларе.

6. А. Н. Кауфман, Т. Тодоров. Народни песни от Родопския край. С., 1970, № 39, пяла Добра Чернева от с. Стойките, Смолянско, записала Елена Стоин.

7. Ат. Райчев. Народни песни от Средните Родопи. С., 1973, № 137, пяла Нурие Истрефова, с. Широка лъка.

8. Ст. Стойкова. Фолклор от Западните Родопи. — СбНУ, 50, 1963, № 136, пяла Мария Хаджитанчева, Якоруда. Срв. СбНУ, 48, 1957, № 65, Банско.

9. П. Стаматов. Народописни и фолклорни материали от с. Ясъюг, Гюмюрджинско. — СбНУ, 50, 1963, № 19. Слушана от Тодора Стаматова.

10. Н. Кауфман. Песни на българите мохамедани. — Родопски сборник, № 2, 1969, с. 82, № 40, от с. Корница, Гоцеделчевско.

11. Л. Радев. Народни песни от с. Войнягово, Карловско. — СбНУ, 46, 1953, № 228. Слушана от Ана Ралева.

12. Народни песни от Югозападна България. Пирински край. Ч. I. С., 1967, № 161, с. Цапарево, Санданско, и № 162, с. Левуново, Санданско, записал Н. Кауфман.

БЕЛЕЖКИ

* Римските числа в скоби означават вариантите според номерацията в Приложение № 1; числата с арабски цифри препращат към Приложение № 2. Приложение № 1 съдържа и текста на вариант (VI).

[1] Българските народни песни, в които се третира инцестът между брат и сестра, се обединяват в няколко групи.

1) Съпруг продава съпругата си поради дългове, обикновено на чужденец (турчин, евреин, грък), който се оказва неин брат. Разпознаването става най-често след знамения. Разпространена предимно в Южна България.

2) Брат (крал, юнак) иска да се ожени за сестра си. За да отклони желанието му, тя го кара да извърши нечувани подвизи. Сватбата е предотвратена по свръхестествен път. Разпространена предимно в Средна Западна България.

3) Братът (обикновено влашки войвода) иска да се ожени за пленена по време на война робиня, която се оказва негова сестра. Песента най-често завършва със смърт на единия от тях. Разпространена предимно в Северна България.

4) Брат и сестра, без да знаят родството си, искат да се оженят. Венчавката е осуетена по свръхестествен път. Разпространена предимно в Средна Западна България.

5) Брат и сестра се оженват, без да знаят за родството си, и добиват рожба. Детето плаче непрекъснато или е урод, „като люта змия". Купуват робиня бавачка, която се оказва майка им, която разкрива кръвосмешението. Песента може да свърши дотук или да продължи: съпрузите се разделят; заживяват като брат и сестра; умират заедно с майка си; синът убива майка си. Разпространена е предимно в югозападните български земи и в Родопите (Български народни балади и песни с митически и легендарни мотиви. — *СбНУ*, 60, ч. 2, 1994, с. 773, бел. към № 1211).

Съществуват разнообразни междинни варианти. Регионалното разпределение на версиите е в голяма степен условно: срв. Г. п. *Иванов*. Народни песни и приказки от Софийско и Ботевградско. — *СбНУ*, 44, 1949, №№ 127—132. В този район са познати почти всички версии.

Повтарящи се елементи в повечето варианти са войната (по-общо въоръженото насилие) като причина за раздялата или срещата на брата и сестрата, т. е. войната създава възможността за инцеста. Характерно за всички версии е осуетяването на инцеста или по-общо — осъждането му (в петата група). За това говорят и знаменията, които са също постоянен елемент в сюжета. Братът и сестрата не са близнаци. Тези характеристики са важни при сравнението с баладите от Чепино.

[2] За въведението вж. *Бояджиева*, С. Формули в баладното повествование. — *Славянска филология*, Т. 18, 1983, с. 253—255.

3 За финала на (II) вж. по-долу.

[4] *Вазов, И.* В недрата на Родопите. — *СбНУ*, 8, 1892, с. 58.

[5] *Вазов, И.* В недрата на Родопите. Издание на Хр. Олчевата книжарница, С., 1904, с. 69; *Пос. съч.*, библиотека „Иван Вазов" № 30, кн. II, б. г. (депозирана в Народна библиотека през 1927 г.), под ред. на Борис Вазов, с. 113. Коригираният текст е използван от П. Петров в статията му „Българските летописни сведения за помохамеданчването в Чепино". — *Родопски сборник*, Т. 1, 1965, с. 35, бел. 119.

[6] *Българско народно творчество*. Т. 3. Исторически песни. С., 1961, с. 623 (бел. към с. 281). Пак там четем: „Тези стихове Иван Вазов цитира в съчинението си „В недрата на Родопите". За съжаление той не е счел за нужно да запише цялата песен, която придружаващият го българин мохамеданин от Чепинско пял." Във Вазовия текст изрично е спомената Фатиме Тутарова, информаторката на Тумбев и Синапов (у тях „Фатима"; срв. I), макар авторът да не цитира тяхната публикация. Основанията за написаното от Хр. Вакарелски не са ясни.

[7] Пак там.

[8] *Кауфман, Н.* Песни на българите мохамедани. — *Родопски сборник*, Т. 2, 1969, с. 81.

[9] *Петров, П.* Българските летописни сведения...; цитатът е пак от там, с. 35.

[10] *Захариев, С.* Географико-историко-статистическо описание на Татар-Пазарджишката кааза. Виена, 1870, с. 67—68. По-достъпно е юбилейното фототипно издание от 1973 г., коментирано от Ив. Батаклиев и Ал. Арнаудов. За изданията на близките до Драгиновия разказ хроники вж. пак там, с. 111—113 (коментар на Ал. Арнаудов) и *Петров, П.*, пос. съч. За дискусията около достоверността на този извор вж.: *Тодоров, И.* Летописният разказ на поп Методий Драгинов. — *Старобългарска литература*, 16, 1984; *Желязкова, А.* Проблемът за достоверността на някои домашни извори, трайно залегнали в българската историография. — *Социологически преглед*, 1990, № 3. Последно с аргументи за автентичността, вж. *Грозданова, Е., С. Андреев.* Фалшификат ли е летописният разказ на поп Методий Драгинов? — *ИПр*, XLIX, 1993, № 2, 146—157. От същите автори по-кратко и в сп. *Родопи*, 1992, № 6.

[11] СбНУ, 60, ч. II, 1994.

[12] Пак там, с. 774.

[13] Срв. *Даскалова-Перковска, Л., Д. Добрева, Й. Коцева, Е. Мицева.* Български фолклорни приказки. (Каталог). С., 1994, № *707С, с примери.

[14] СбНУ, 39, 1934, В. Стоин, № 99, № 101.

[15] *Илиев, А.* Растителното царство в народната поезия, обичаите, обредите и поверията на българите. — СбНУ, 7, 1892, с. 411, Тетевенско.

[16] Пак там, с. 410—412; *Маринов, Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. Второ фототипно изд., С., 1994, с. 86; *Георгиева, И.* Българска народна митология. Първо изд., С., 1983, с. 38; *Илиев, А.* Растенията от българско фолклорно гледище. — СпБАН, кн. 18 (10), 1919, с. 124.

[17] *Потебня, А. А.* Объяснения малорусских и сходных народных песень. Т. II. Колядки и щедровки. Варшава, 1887, с. 52.

[18] Народна проза от Благоевградски окръг (нови записи). — *СбНУ*, 58, 1985, № 381. Съпоставката между времето на записа (1979 г.) и твърде нехарактерното име на информаторката Сълзица Мирославова ме кара да мисля, че тя също е българка мюсюлманка.

[19] Името Милка се среща в Библията: така се казва съпругата на Авраамовия брат Нахор (Бит. 11:29). На българския език то се асоциира по-скоро с прилагателното *мил, мила* или се получава като умалително от Михаил > Милко, Милчо > Милка. В българската народна поезия Милка е име на самодива. Изследването на този образ представлява самостоятелен проблем, който няма да бъде засегнат тук.

[20] (5) — „турци земе ке попленет"; (11) — „турци зимя ръзмерийъ/ръзмерийъ, ръзделийъ"; срв. и (3) — „пу турчища мор ша дойде^{а}/пу кауре^{а} пле^{а}н да пле^{а}не^{а}т".

[21] *Бояджиева, С.* Пос. съч., с. 259—263.

[22] Турчин води през гората робиня и я принуждава да изостави детето си пеленаче. Майката връзва люлка на две дървета и се прощава с него, пеейки му песен-пожелание, то да бъде стопляно, къпано, люляно от природните стихии — слънце, дъжд, вятър, и хранено — най-често от кошута.

[23] *Стойкова, С.* Български народни гатанки. С., 1970, №№ 336—341.

[24] За отношението сърна — кошута вж. по-долу.

[25] *Стойкова, С.* Пос. съч., № 1480, № 1824.

[26] Влажна, тъмна мъгла (aer), произхождаща от първичния Хаос, играе роля в някои ранни древногръцки космогонични представи. Вж. *Vernant, J.-P.*, Cosmogonies et mythes de souveraineté. — *Vernant, J.-P.* et *P. Vidal-Naquet.* La Grèce ancienne. I. Du mythe à la raison. Paris, 1990, 116—117.

[27] *Георгиева, И.* Българска народна митология. Второ прераб. и доп. изд., С., 1993, 57—59.

[28] Пак там, с. 59. Освен цитираните там записи на легендата вж. и *Българска народна поезия и проза.* Т. 7. С., 1983, с. 186—187. В легендата от с. Радуил (Самоковско) в мечка се превръща майка, която не се грижи правилно за новороденото си дете.

[29] Пак там, с. 58; *СбНУ*, 60, ч. I, № № 167—172 и пос. вар.

[30] Народна проза от Пазарджишко. Записал И. Джуренов. *СбНУ*, 56, 1980, № 45, от Пазарджик.

[31] *Георгиева, И.* Пос. съч., с. 58; вж. и бел. 315.

[32] Пак там, с. 58, от Сливнишко.

[33] Пак там, с. 58, бел. 317, от Троянско.

[34] *Кирил, патриарх български.* Българомохамедански селища в Южни Родопи (Ксантийско и Гюмюрджинско). С., 1960, с. 22. За обреди, свързани с отношенията между двата пола в Западните Родопи, в които участва като персонаж мечката, вж. *Георгиева, И.* Българска народна митология. Първо изд., с. 51, бел. 201. Мечката като карнавален персонаж е присъствала и в Източните Родопи, макар и, както изглежда, в друг контекст и с друга семантика: срв. *Керемидарска, Е.* Календарни празници и обичаи в Източните Родопи. (По материали от Крумовградско и Момчилградско). — *Родопски сборник*, Т. 6, 1987, с. 99. Данните са от села, населени с българи мюсюлмани. Срв. и *Краев, Г.* „Мечата комедия" в руската и българската фолклорна обредност. — В: Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция. *Проблеми на българския фолклор.* Т. 8. С., 1991, с. 227—229.

[35] Вж. статиите Свети Андреја и Мечки повојница в: *Српски митолошки речник.* Београд, 1970. Колак за мечката (и още един за вълка) изпичали и разчупвали на Васильовден и в областта Рупчос, в Родопите: вж. *СбНУ*, 8, 1892, с. 141.

[36] *Георгиева, И.* Пос. съч., Второ изд., с. 58; *Bodson, L.* Iera Zoia. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne. Bruxelles, Academie Royale de Belgique. Mémoires de la classe des Lettres, 2e série, t. LXIII, Fascicule 2, 1978, pp. 129—144. Тракийският материал е оскъден. Там мечката също се свързва с родилната обредност. Интерпретацията на тези данни е възможна само в съпоставка с древногръцките представи; срв. *Маразов, И.* Култът към мечката. — *Изкуство*, 1983, № 4, с. 28—36 (тук Калисто многократно е наречена Калипсо с изключение на с. 35). За образа на мечката в славянския свят вж. *Успенский, Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. Москва, 1982, с. 85—110, 163—166.

[37] Невястата се обръща към „деверчето", което предизвиква ревността на младоженеца. СбНУ, 60, Ч. 2, 1994, № 726.

[38] *Кънчева, Р.* Мотивът за смъртта във връзка със сватбата в българските и немските народни балади. — *Трудове на ВТУ „Кирил и Методий"*, Т. 9, кн. 1, Филологически факултет, 1971—1972, с. 316.

[39] Пак там, с. 307, 316.

[40] СбНУ, 60, Ч. 2, 1994, №№ 720—723 и пос. там паралели.

[41] Вж. бел. 37.

[42] *Потебня, А. А.* Пос. съч., с. 319—339; песни от Херцеговина: Пак там, с. 463—464.

[43] *Сироватка, О.* О успоредном изучаваньу народних балада. Словенске и немачке варијанте баладе о несрећној свадби. В — *Научни састанак слависта у Вукове дане* (Београд — Трші — Нови Сад, 12—18.IX.1974). 4, св. 1, 245—253.

[44] СбНУ, 60, Ч. 1, 1993, №№ 254—258 и пос. варианти.

[45] *Томов, А.* Животните в българското народно творчество. С., 1945, с. 71; Български юнашки епос. — СбНУ, 53, 1971, № 207[1] (проза), с. 829.

[46] *Маринов, Д.* пос. съч., с. 140; СбНУ, 4, 1891, с. 11, № 20.

[47] Вж. напр. *Мифы народов мира,* Т. 1, М., 1987, ст. *Артемида* и *Ифигения.* Дъщерята на Агамемнон Ифигения трябвало да бъде принесена в жертва на Артемида. Когато я довели под предлог, че ще я венчават за Ахил, богинята я заменила на олтара с кошута (сърна, мечка, телица). Керинейската златорога сърна (или кошута), заловена от Херакъл, била свещено животно на Артемида (Apollod. II, 5, 3). Героят избегнал наказанието на богинята, като прехвърлил отговорността върху Евристей, чиято заповед изпълнявал. Сходството на самата Артемида с животното — кърмачка на човешки деца, в чепинската версия също е значително. Артемида Сотейра (Спасителка) била призовавана, когато някой град бил застрашен от разрушение. Богинята била готова да се намеси, когато враждебните действия надхвърляли „цивилизованите" закони на войната и тя клоняла към дивачество (както е и в нашата балада). Срв. *Vernant, J.-P.* Artemis. — *The Encyclopaedia of Religion.* Ed. in chief M. Eliade. New York — London. Паралел може да бъде направен и с Персефона, омъжена за господаря на подземното царство, но бездетна, помагаща на героите да напуснат царството на смъртта и свързана със смяната на годишните времена.

[48] *Lévi-Strauss, Cl.* Anthropologie structurale deux. Plon, Paris, 1973, p. 35.

[49] Ibid., p. 34.

[50] Ibidem.

[51] СбНУ, 58, 1985, № 381.

[52] *Кирил, патриарх български,* Пос. съч., с. 22.

СЪКРАЩЕНИЯ

ИПр — Исторически преглед

СбНУ — Сборник за народни умотворения

Сп БАН — Списание на Българската Академия на науките

SUR UN MOTIF CARACTTRISTIQUE DANS LES BALLADES DES BULGARES MUSULMANS DES RHODOPES DU NORD-OUEST

Bojidar Alexiev

Résumé

Il s'agit de l'analyse des quatre versions d'une ballade recueillies dans les Rhodopes du Nord-Ouest et publiées en 1890 (2), en 1934 et en 1963.

Cette ballade peut être apparentée au type bien connu dans les Balkans et dans les pays slaves des ballades traitant de l'inceste commis par un frère et une soeur.

On peut classer les ballades bulgares de ce type en deux groupes:

A. Les ballades qui traitent d'un mariage raté entre un frère et une soeur:

A. 1. Pour payer ses dettes ou ses impôts un homme se voit obligé de vendre comme dernière ressource son épouse, le plus souvent à un étranger (Turc, Juif, Grec), qui s'avère être son frère. La reconnaissance s'effectue par suite de signes surnaturels.

A. 2. Un frère et une soeur, étant encore enfants sont séparés lors d'une guerre. Ayant grandi, ils se retrouvent et décident de se marier (sans connaître leur parenté). Ce sont encore des signes célestes qui les détournent du mariage envisagé.

A. 3. Le frère (il s'agit le plus souvent d'un roi ou du protagoniste central de l'épopée — Krali Marko) veut épouser sa propre soeur. Pour le détourner de ses intentions la soeur lui demande d'effectuer des exploits fantastiques. Enfin, la soeur soumet sa décision à la sentence divine, qui est, certes, négative.

Il faut rappeler que dans le monde européen et mediterranéen l'inceste commis par un frère et une soeur (de sang ou de lait) a toujours été renié, mais il est souvent présent et admis dans les généalogies divines, dans les mythes cosmogo-

niques et il était même pratiqué dans certains royaumes gallois, en Egypte ancienne, etc. (par l'aristocratie ou par la dynastie régnante).

B. Ce type comprend les ballades ou l'inceste a effectivement lieu. Il peut être considéré comme un autre développement de la catégorie A. 2.: un frère et une soeur séparés dans leur enfance lors d'une certaine guerre, se rencontrent et se marient. Ils ont un enfant qui ne cesse de pleurer et qui remplace ici les signes célestes. Le mari achète une vieille esclave qui arrive à apaiser l'enfant en lui chantant une chanson qui dit que l'enfant est le petit-fils de l'esclave et que ses parents sont frère et soeur. Les ballades se terminent de. manières différentes: le frère et la soeur se séparent, continuent de vivre ensemble, mais en frère et soeur; meurent; l'époux/père/frère/fils tue l'esclave/mère/grand-mère. A l'exception de la dernière variante ou le couple incestueux commet encore un péché mortel, aucune des versions n'admet que cette alliance criminelle puisse perdurer.

On observe la présence constante d'un certain nombre de circonstances dans les ballades traitant de l'inceste. A la première place, c'est la guerre ou, plus généralement, la violence armée qui crée la situation rendant l'inceste possible. Dans plusieurs versions provenant de la Bulgarie du Nord où le rôle du frère est joué par un prince valaque, c'est la guerre qui réunit le frère et la soeur.

La deuxième constante, c'est la présence des étrangers qui ne sont pas seulement des étrangers, mais appartiennent à une autre religion: musulmans (Turcs, Tartares, Albanais), Juifs, Latins (c-à-d. catholiques).

Souvent, dans les versions de Bulgarie du Sud-Ouest une introduction fantastique prévient l'auditeur que l'histoire qui suit n'est pas un événement réel. La fonction de cette introduction ainsi que la présence des personnages "infidèles" est en parfait accord avec le message fondamental du motif en question: le mariage entre un frère et une soeur est impossible, indépendamment de la volonté humaine.

Une seule des quatre versions des Rhodopes du Nord-Ouest peut être inclue dans les groupes présentés ci-dessus (type B).

Pourtant elle partage avec les trois autres les particularités suivantes:

1. Tous les textes sont structurés comme des récits adressés à une certaine jeune fille, nommée Milka.

2. Le frère et la soeur sont des jumeaux.

3. Les enfants sont abandonnés dans la forêt "de lilas et de frênes".

4. Les jumeaux sont nourris et soignés par les éléments naturels (le soleil, le vent, la brume, la pluie, la neige) et par des animaux sauvages (ours, biche); les autres ballades ne contiennent aucun détail sur l'enfance des protagonistes.

5. Les enfants ne sont pas séparés, mais sont élevés ensemble.

Une des versions s'arrête sur la description des soins miraculeux grâce auxquels les jumeaux survivent et les deux autres déclarent que c'est d'eux deux qu'un nouveau monde est né. L'inceste n'est donc point condamné.

La confrontation des ballades à des textes folkloriques de la même région démontre qu'il s'agit de représentations qui reflètent des conceptions cosmogoniques. Au sein de ce système symbolique l'humanité est rapprochée du monde végétal, ainsi l'inceste n'est-il pas senti en tant que tel. Donc, les motifs des quatre versions en question, représentent un type particulier, caractéristique d'une zone étroite et bien definie.

La diffusion restreinte, ainsi que la présence de représentation sur les débuts du monde dans cette ballade des Rhodopes du Nord-Ouest a permis une interprétation historique de ce chant, qu'on a longtemps considéré comme un témoignage de l'islamisation forcée dans les Rhodopes.

ДЖИНЪТ В ТРАДИЦИОННАТА КУЛТУРА НА БЪЛГАРИТЕ МЮСЮЛМАНИ В РОДОПИТЕ

Евгения Троева

Според исляма джиновете са една от трите категории разумни същества, сътворени от Аллах (другите две са ангелите и хората).[1] Те са създадени от бездимен огън, имат въздушни или огнени тела и могат да приемат различен облик (Коран. 6:112, 128—130, 15:27, 37:185, 41:29, 46:18/17, 51:56, 55:15/14).

В Корана многократно се споменават джиновете, като се приема, че те са една реално съществуваща на земята раса, равностойна с расата на синовете на Адам. Често се споменава фразата: „джиновете и човечеството".[2]

Би могло да се предположи, че и на тях е провъзгласен islямът, както и на хората. В 72 сура на Корана са записани думите на Аллах към Мохамед, които сочат, че някои джинове са чули Корана и са застанали на страната на Аллах, но други са отстъпници (Коран. 72:1, 2, 14). В сура 46 се споменава как малка група джинове са се събрали, за да чуят Пророка, и след това са се разпръснали, за да занесат посланието на своите братя (Коран. 46:28—30). Има също така разкази, че джиновете се опитвали да се изкачат на небето, за да чуят откровението, но ангелите ги замеряли с падащи звезди, за да не ги допуснат.[3]

Islямските представи за джиновете като цивилизация, съществуваща успоредно с човечеството, но по-стара, са добре познати на мюсюлманите в Родопите. Смята се, че джиновете са творение на Аллаха. Направени са преди човек да е населявал земята (Сър-

ница, Велинградско, Чепинци и Поляна, Рудоземско).[4] Според легенда от с. Бърчево, Рудоземско, едно време 80 000 са били само джинове, после са били създадени Адам и Ева — хората. Когато се появили ходжите, джиновете избягали от тях и сега са невидими.

Според някои версии джиновете са лоши духове, които начело с „шейтанина“ (дявола) постоянно воюват с Бога, за да го свалят от небето, та те да царуват там.[5]

Според исляма, след като Аллах създава Адам от пръст и му вдъхва живот, той заповядва на ангелите да му се поклонят. Иблис (сатаната) отказва. Тогава той е изгонен, а впоследствие „съблазнява“ Адам и Ева да опитат райските плодове и те на свой ред са изпратени на земята. Тази легенда е позната и често се разказва в различни версии, като Иблис се нарича „враг“ или „шейтан“ според местната традиция.

Интересно е, че в исляма не е изяснено какво е отношението на Иблис към джиновете. Понякога той се определя като „паднал ангел“, друг път като баща на всички джинове — вярващи и невярващи, или просто като един от тях.[6]

Смята се, че „Господ е създал джин за наказание на лошите хора. Мохамед е оставил на сто един джин за наказание, по-рано са били повече“ (Мочуре, Рудоземско).

Позната е и най-близката до Корана версия, че джиновете и хората са създадени от Аллаха, за да му служат (Чепинци).

Върху традиционните представи за локализацията на джиновете несъмнено влияние е оказъл islamът, а чрез него са проникнали и по-стари езически семитски влияния.

Според арабските поверия джиновете обитават водите на реките, разрушени къщи, кладенци, бани и отходни места.[7]

Съгласно Корана джиновете живеят в пустините, в планините и в горите[8], а Иблис е пратен да обитава руините, гробищата.[9]

Тези представи са твърде близки до местните балкански предислямски представи за локализация на демоничните същества.

За джиновете се смята, че са около нас и ни гледат, но ние не можем да ги видим, и че живеят в общежития.[10] Невидимостта на джина го характеризира като същество от друго измерение, за което обикновените хора нямат очи. Тя е белег и на останалите демонични същества. Общо разпространено е вярването, че джиновете обитават стари и запустели къщи, воденици, скали и пещери. Имало ги и на мостовете — гранично място (Корита, Елховец, Рудоземско). Джинът се среща в гората (Поляна) и живее в стари дървета. Той се подигравал на Аллаха от върха на някое дърво или къща.[11]

Локализацията на джина често се свързва и с водата. Джиновете са виждани да се къпят на вода като голи хора (Чепинци). Те ходят много по блатистите места, „по мочурите" и затова се смята, че мочур е „джиньово място" и трябва да се заплюва (Мочуре). Връзката на джина с водата е в противоречие с кораничната представа за огнената му природа и вероятно се дължи на балкански влияния.

Друга обичайна локализация на джиновете са мръсните места. Някъде съществува разграничението, че „дяволето" са по скалите, а джиновете са по мръсните места (Аврамово, Велинградско). Те се събират на смет, на боклук (Бърчево) и около сапунената вода. Малки деца не се пускат в банята, защото там има джинове (Чепинци). Те се срещат и при „капушките" (капчуците) (Сърница, Бърчево, Корита).

Локализацията на джина, който според традиционните вярвания е навсякъде, го характеризира като всепроникващ демон. В същото време местата, които найчесто се посочват като негови, всъщност съвпадат на първо място с локусите на юдите, по-рядко — с локусите на дракусите и на сайбията. Възможно е обаче, когато има съвпадение на местата, обитавани от дракус и

джин, всъщност да става дума за сливане на названията и функциите на двете свръхестествени същества.

Подобна е ситуацията и при разглеждане образа на джина. Невинаги е ясно кога става въпрос за пренасяне на названието „джин" върху местните демонични същества и кога става сливането на техните функции и облик с демона, официално приет от исляма.

Вярва се, например че никой не може да види джина, нито да го чуе. „Той е без образ като Аллах." Джиновете биват и мъже, и жени (Бърчево, Поляна, Чепинци), но се смята, че „по към мъжки пол падат" (Чепинци). Среща се и представата, че джиновете са като хора, но без кости (Дебрен, Гоцеделчевско). Джин в човешки облик израждал една жена.[12] Джиновете се явяват във вид на хора, на животни, вода.[13] Те се показват като муле (Чепинци), като пъстро коте (Бърчево), като куче, мишка (Корита), змия (Чепинци). В село Корита се среща названието „жинска жаба", която ходела по водите. Докато според класическата ислямска традиция джиновете са с неясен облик, невидими, с огнена или въздушна природа, то на местна почва се явяват в образа на хтонични животни, обикновено свързвани с дракуса и със стопана.

Съществува и представата, че джинът не се вижда от всички, само съботниците могат да го видят (също както и вампира). Виждат го и особено надарени ходжи — джинджии. Вярва се, че джинът се появява само на един човек, а не на двама-трима, защото само така може да го надвие (Чепинци).

Джиновете според народните вярвания бродят през нощта, докато пропеят първи петли, тяхно е лошото, злото, пустото време. Според Корана по време на Рамадан джиновете са заключени, вярване, което се среща и в Родопите. Смята се също така, че през зимата излизат повече караконджури, враг, а през лятото — повече джин излиза (Чепинци).

Гласовете, които се чуват да викат хората през нощта, също се приписват на джиновете. Вярва се, че

не бива да се отговаря в гора, защото може да е джин и да те „кундиса“ (Поляна, Корита). Гласът на свръхестественото същество като нещо нематериално прониква по-лесно в човешкото пространство, отколкото неговият образ.

Джиновете се проявяват и като стопани на местата си. Съществува представата, че като отидеш на блатисти места, по скали и пещери, не можеш да осъмнеш. Изпъжда те бобот, гръм. То си е негово и иска да те отмахне (Корита). Назването джин се пренася и върху стопаните на къщи (Влахово, Бърчево), на води (Бърчево), на имане (Поляна, Чепинци). С него се обозначава юдата (Мочуре, Поляна, Корита), караконджурът (Мочуре), таласъмът (Чепинци, Поляна). Наименованието джин се използва и за демоните, произлезли от покойници (Мочуре, Чепинци, Елховец, Бърчево, Тикале, Корита).

Джинове се назовават и същества, приличащи на дявола — едно момиче видяло до воденицата край огън черни хора с рога да играят танц (Чепинци).

Терминът „женски жине“ се използва за обозначение на болестите (Мочуре).

Според народните вярвания срещата на човека с джин се представя като настъпване на тяхната софра. Тя обикновено се локализира на мръсните места, които бяха изброени по-горе. Най-често като място на джиновата софра се посочва конското лайно (Бърчево). За нея се разказват различни случки. Така едни хора видели софра, около която били насядали хора (жинове). Те ги поздравили, а единият човек се приближил до софрата. Тогава най-старият жин казал: „Ами ако рече бисмилях?“ Другият рекъл: „Гледай си работата.“ И човекът казал: „Бисмилях“ и жиновете изчезнали (Мочуре). В друг вариант на историята половината хора (жинове) около софрата са с чалми, а другата половина — без чалми (Чепинци). Храната на джиновете е паница с кюфтета, която после се превръща в конска тор (Поляна). Това е типичен пример за обрат-

ността на световете. Преминавайки от единия в другия, храната се превръща в своята противоположност. Затова се смята, че джиновете ядат конски лайна или оглозгани кокали (Тикале) — абсолютната антихрана.

Срещата на човека с джиновата софра се определя като крайно опасна. Вярва се, че човек, който настъпи или напикае софрата им, „урадисва". Ако стъпи в края ѝ, ще му се изкривят устата, а ако стъпи в средата — ще умре на място (Аврен, Крумовградско). След такава среща човекът получава обрив, парализира се или губи говор, полудява. За такъв човек казват: „Джиновете са го намерили."

Среща се и вярването, че джиновете също като ангелите не ядат, не пият, не се женят. Те са около нас и ни гледат, но ние не можем да ги видим. Джиновете живеят в „общежития" и за подигравка правят всичко, което е свойствено на хората.[14]

В Родопите се среща мотивът за джин, опасен за родилките. Той може да се яви като баба (акушерка). Един такъв джин след раждането пита родилката: „Прясно ли искаш или старо?" Лехусата казала: „Старо". След малко джинът довел трупа на умрелия преди години ходжа, но не му отворили. Помъчил се да го пусне през комина, но не можал. Жената казала: „Бисмилях", и се спасила от джина.[15]

Среща се и обратната версия, при която обикновена жена помага на родилка — джин. Една жена я поканили да закърми новородено дете и я завели със завързани очи в една пещера, където намерила родилка и подхранила детето ѝ. За отплата ѝ дали една престилка „вогле" (въглени). По пътя ги изхвърлила, но като отишла вкъщи, видяла, че един е останал в обувката и че не е въглен, а жълтица. От това разбрала, че е подхранила джиновско дете.[16]

Антидарът се превръща в дар, преминавайки от свръхестествения в човешкия свят.

Джиновете се събирали на стария мост в село Елховец и си говорели неразбрано (Корита), което означава, че в общуването помежду си те използват нечовешки език.

Срещата на човек с джинове често се определя и като сблъскване с тяхната сватба. Въпреки наличието и на други наименования, назваието „джинска сватба" е определящо за региона на Родопите. Най-често човек се среща с нея на път. Тя може да се чуе или види през нощта до първи петли. Контактът отново протича с размяна на предмети, които по-късно се превръщат в своята противоположност.

Джиновете се появяват и като змии. Смята се, че който ги види, умира. Един човек видял през нощта на пътя жълти змии да отиват да пият вода от реката и в колона да се връщат. Това ставало един път на пълнолуние на Хадирлез (Чепинци).

Средствата и начините за предпазване от джиновете се приближават до средствата за предпазване и унищожаване на вампира. Вярва се например, че джиновете бягат от петела и изчезват, когато пропеят първи петли (Бърчево). Те бягат от светлото.

Срещу тях се използват и някои апотропейни средства, например метла (Корита). За да не влиза джин на Гергьовден, на вратите слагат млечник и катран (Тикале) — предпазно средство, познато и като отблъскващо мамници, които превземат млякото. Джиновете бягат и от сено (Бърчево). Страхуват се и от някои растения: перуника (Поляна), султаненик, чесън (Корита).

Вярва се, че джин, както и вампир, може да се убие с лява ръка (Бърчево). Но най-често се предпочитат литургичните средства за прогонване на джиновете. Смята се, че Аллах ги убива с гръмотевица — тя е „куршум за биене на джинове", „малък твърд предмет, който Аллах хвърля, за да удари джин, който му се смее и подиграва."[17] Вярва се също така, че Аллах хвърля гръмотевици върху дърво, на което са се събрали джинове (Мочуре).

Разбира се, сред хората ходжите са тези, които най-ефикасно могат да противодействат на злосторното влияние на джиновете, особено специализи-

раните „ходжи-джинджии“. Обикновено лекуват с муски и могат да общуват с джиновете пряко. И тъй като джиновете са мюсюлмани и християни в случаи на необходимост християните викат ходжи, а мюсюлманите търсят покровителството на християнския храм или свещенослужител — действие, което оправдава една широко разпространена практика да се прибягва към помощта на „другата“ религия.

Рязко отрицателното отношение към джина се вижда и от факта, че той поема най-зловредните функции на местните демони и дори когато се сравнява с тях (например с дракуса), се смята за по-опасен. Мерките за предпазване от джинове отново кореспондират с познатите средства за прогонване на самодиви (с билки) и унищожаване на дракус (с лява ръка). Самата идея, че джин може да бъде умъртвен от човек, противоречи на неговата изначална и вечна същност.

Джинът се проявява като универсален демон, който приема функциите, облика и локализацията на местните демонични същества. В някои случаи се наблюдава и обратният процес — неговото название се пренася върху тях. Това е възможно, тъй като понякога е трудно да се прокара ясна граница между различните демони, които са аморфни и с преливащи се функции. В същото време вписването на джина в местния демоничен пантеон е улеснено от това, че той самият е носител на архаични предислямски представи. Така на демонологично ниво се осъществява взаимодействието на двете културни системи — исляма и местните балкански традиции.

БЕЛЕЖКИ

[1] Ислам. Энциклопедический словарь. Москва , 1991, с. 66.

[2] *Macdonald, D. B.* The Religious Attitude and Life in Islam. Beirut, 1965, p. 136.

[3] *Ibid.*, p. 137.

[4] В доклада е използван личен теренен материал, част от който е архивиран в Центъра по етнология, СУ „Св. Кл. Охридски". Използваните допълнителни източници ще бъдат цитирани отделно.

[5] *Маринов, П.* Из мирогледа на среднородопските българи-мохамедани. — Български народ, С., 1941, кн. 1, с. 46.

[6] *Macdonald, D. B.* Op. cit., p. 136, p. 139; Enzyclopaedie des Islam, B. III, 1936, Leipzig, s. 211.

[7] *Лэйн, Э. У.* Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в. Москва, 1982, с. 199.

[8] Ислам. Энциклопедический словарь, с. 66.

[9] Enzyclopaedie des Islam, B. II, 1929, Leipzig, s. 373.

[10] *Маринов, П.* Цит. съч., с. 46.

[11] Пак там, с. 44.

[12] Пак там, с. 47.

[13] Пак там, с. 46.

[14] Пак там, с. 46.

[15] Пак там, с. 47.

[16] Пак там, с. 46.

[17] Пак там, с. 44.

LE DJIN
(D'APRÈS LES MATÉRIAUX DE TERRAIN DES RHODOPES)

Evguénia Troéva

Résumé

L'exposé présente les croyances des populations bulgares musulmanes des Rhodopes sur les djins, qui d'après l'islam sont une des trois catégories d'être pensants. Je présente aussi également la version coranique, en indiquant les lieux où elle s'accorde ou ne s'accorde pas avec la version des Rhodopes.

La localisation du djin n'est pas strictement déterminée par la tradition locale: c'est un démon qui penètre partout. Les lieux indiqués le plus souvent comme les siens coincident avec les lieux des autres démons.

L'étude de l'image du djin aboutit à des résultats semblables. A la différence de l'islam classique ou les djins n'ont qu'une image confuse et sont de nature de feu ou d'air, les djins apparaissent dans les Rhodopes en tant que animaux chtoniques, associés de coutume au "dracus" et au "stopan".

L'appréciation du djin est nettement negative; il assume les fonctions des démons maléfiques locaux et il est même considère comme plus dangereux qu'eux. Les mesures qu'on prend pour se preserver des djins correspondent aux moyens utilisés contre les "samodivi" ou pour anéantir le "vampir". L'idée même que le djin peut être tué par un homme contredit le postulat coranique de son essence immortelle.

Le djin dans les Rhodopes se présente en tant que démon universel, qui assume les fonctions, l'image et la localisation des démons locaux. On observe parfois le processus inverse: sa dénomination est transférée sur eux. Ce transfert est possible parce qu'il est souvent difficile de différencier nette-

ment les démons divers qui sont amorphes et dont les fonctions s'entremêlent. L'introduction du djin dans le "panthéon" local des démons est facilité par le fait que dans le Coran même il est porteur de représentations archaïques préislamiques. Ainsi peut-on conclure qu'au niveau de la démonologie s'effectue l'interaction de deux systèmes culturels — l'islam et les traditions balkaniques locales.

ИНТЕРИОРНА УКРАСА НА БЕКТАШКИТЕ ГРОБНИЦИ В БЪЛГАРИЯ (СТЕНОПИСИ, КАРТИНИ, ЩАМПИ)

Любомир Миков

Стенописите, картините и щампите са основна част от съвременната интериорна украса на някои от бекташките гробници (тюрбета) в България. Поотделно или в комбинация тези художествени форми естетизират пространството в съответните тюрбета, въпреки че в повечето случаи изпълняват и други функции.

Стенописи има в тюрбето на Ак Язълъ баба (в с. Оброчище, Балчишко), на Демир баба (край с. Свещари, Исперихско) и на Осман баба (в с. Текето, Хасковско). Преобладаващата част от тази украса е от XX век. Като цяло и по места стенописите са твърде различни в стилово отношение. В някои от тях са включени и орнаменти със специфична форма и съдържание. Има и стенописи, които по принцип са необичайни като украса.

Картините и щампите са също нова украса. Картините се срещат рядко и са рисувани от местни художници любители. Щампите са масово разпространени и са пренесени от Турция. Най-активно е тяхното разпространение през последните десетилетия.

***

Стенописи в тюрбето на Ак Язълъ баба. С. Ейдже — авторът на най-представителното изследване на това тюрбе, отбелязва, че по тавана на кубето му има цветна рисувана украса. Във връзка с това той изтъква, че стенописната украса в Румелия е късна мода. В бележка под линия[1] авторът пише, че джамии с така-

ва украса има в Албания, бивша Югославия и България. За пример от България се посочва стенописната украса в джамията на Шериф паша („Томбул джами", 1744) в Шумен. С. Ейдже смята, че стенописите в тюрбето на Ак Язълъ баба са близки по стил на стенописите в джамията в Самоков, като най-вероятно се има предвид Байраклъ джамия, стенописната украса в която е от средата на XIX в.[2]

Повече информация за стенописната украса в тюрбето на Ак Язълъ баба дава А. Маргос. Той подчертава, че куполовидният таван на тюрбето е изписан „с геометрични и стилизирани растителни орнаменти в източен стил с извънредно свежо запазени цветове. Орнаментите по стените са по-нови и са в бароков стил".[3]

В едно изказване на П. Кантарджиев също се отбелязва, че стенописите в това тюрбе съответстват на стенописите в Байраклъ джамия в Самоков[4]. Според А. Маргос обаче това се отнася само до страничните стенописи в тюрбето, които са от началото на XX в.[5]

Стенописи има както в залата на тюрбето, така и в неговото преддверие. Те са разположени по тавана на куполите и в горната част на стените. Стенописите по тавана на куполите са по-стари и представляват розети.

Розетите по тавана на залата са девет — една голяма в центъра на кубето и осем по-малки, разположени около нея в кръг. От центъра на голямата розета се е спускал синджирът на най-големия полилей в залата. Тази розета е двуслойна и е съставена от дълги листовидни сегменти. Тя се намира в кръг, от външната страна на който има кръстовидно разположени два вида растителни орнаменти. Те са силно стилизирани и се редуват на еднакви интервали. Като цяло розетата има звездоподобна форма. Малките розети са еднослойни и също са съставени от силно стилизирани сегменти. От центъра на тези розети са се спускали синджирите на страничните и по-малки полилеи в залата. Днес една от розетите е напълно избледняла.

Розетата по тавана на преддверието е почти еднаква на розетата от тавана на залата. Между двете розети обаче има и разлики. Например видимият слой на розетата от тавана на преддверието е жълт, а видимият слой на розетата от тавана на залата е бял. Освен това розетата от тавана на преддверието е без радиалните орнаменти, които придават звездоподобна форма на розетата от тавана на залата. По всички останали формални белези двете розети са еднакви. Това ми дава основание да смятам, че те са правени по едно и също време, от един декоратор и с шаблон.

Стенописите в горната част на стените са всъщност подкуполни. Те се намират на прехода между купола и стените както в залата, така и в преддверието. Преобладаващата част от тази украса е във вид на нежни гирлянди и разделителен фриз, съставени от стилизирани растителни орнаменти. В подкуполната украса на преддверието има и композиции от цветя, в които са включени и панделки от шнур с пискюли. Композициите от цветя са локализирани в ъглите при прехода на двете пространства и са обградени от цокли, имитиращи арки на стените. Тези цокли са също декорирани — изписани са с жълти или светлозелени правоъгълни форми, разположени на еднакви интервали върху бял фон. Силно впечатление прави свежестта на цветовете, които са и по-наситени в сравнение с цветовете на розетите. Като цяло подкуполната украса в двете помещения е напълно еднаква в стилово отношение. Затова може да се каже, че тази украса в тях също е правена едновременно, от един декоратор, „на ръка" и предимно с шаблон, но по-късно в сравнение с украсата по куполите. Оттук следва, че стенописите в тюрбето на Ак Язълъ баба са правени през различни периоди и съответно от двама декоратори. Единият декоратор е автор на куполната украса, която според мен е правена през втората половина на XIX в. Другият декоратор е автор на подкуполната украса, която най-вероятно е от началото на XX в. Най-важното, с кое-

то се отличава тази украса, е нейното представяне в бароков стил.

Възпроизвеждането на стенописи от европейски тип в тюрбето е пример, който подобно на много други илюстрира процеса на включване на европейска украса в мюсюлманската култова архитектура на Балканите. Този процес, както е добре известно, започва от началото на XVIII в. и се характеризира с въвеждане на една съвършено нова естетика. В процеса на своето утвърждаване обаче тя не изключва специфичното редактиране на предхождащата я източна естетика. Сред многото примери в това отношение е и куполната украса в тюрбето, която въпреки мнението на А. Маргос не е безусловна илюстрация на „източен стил".

Процесът на установяване на новата естетика предизвиква промяна на редица османски традиции в изкуството. На практика тази естетика се оказва по-силна от консерватизма на традициите и се превръща в мощен фактор за развитието на изкуството на Балканите през XVIII и XIX в. В крайна сметка именно западноевропейската естетика предизвиква през тези векове появата на немалко шедьоври в изкуството на балканските народи, между които е и стенописната украса на Байраклъ джамия в Самоков.

Стенописи в тюрбето на Демир баба. Тюрбето на Демир баба е един от най-коментираните мюсюлмански паметници в България, но стенописната му украса остава извън полезрението на авторите, които пишат за него. Причината за това се дължи може би на обстоятелството, че тюрбето е предмет на вниманието главно на историци.

Първите сведения за стенописната украса в тюрбето на Демир баба са изложени в един доклад на г-жа С. Койнова Мечкуева — художник-реставратор от София, в който тя обобщава резултатите след проучване, консервация и реставрация на стенописите за периода от края на 1991 до 1994 г. Този доклад се съхранява в архива

на Историческия музей в Исперих[6] и по мое предложение по-голямата част от него е вече публикувана[7].

Днес в залата на тюрбето стенописи има както по тавана на купола, така и по стените. В преддверието украсата е само по тавана на купола. Като цяло консервираните и реставрираните стенописи в тюрбето не са еднотипни, което е следствие не само от различната им „възраст“, но и от полагане на различна по стил орнаментика.

„Според резултатите от проучването в интериора на паметника, изтъква С. Койнова, се стигна до убеждението, че в дълъг период от време стенна украса е имало само по куполите на двете помещения, където единствено се появява и мазилката като материал“[8]. От това проучване се установява също, че стенописите по двата купола са от края на XIX в., а като основание за този извод се изтъква техниката на изписване[9]. Много важна е и констатацията, че украсата по двата купола е изписана върху двупластова мазилка[10]. Вътрешният или първият пласт е известен с названието „розова мазилка“ и се отличава с едрозърнеста структура. „Този тип мазилка, подчертава реставраторката, срещаме в редица паметници със стенна украса и води традицията си още от средновековието“[11]. Старинният тип мазилка дава още едно основание на С. Койнова да смята за напълно допустимо предположението, че стенописите по купола на залата, респективно и на преддверието, са от по-старо време[12]. Според посочената вече датировка на стенописите това време би трябвало да е краят на XIX в.

Куполната украса в залата се представя от девет медалиона и обграждащ ги фриз. Медалионите са композирани във форма на квадрат с един в средата. Те са два вида — кръгли и елипсовидни, които в композицията се редуват. Пет медалиона са кръгли, а четири са елипсовидни. Централният медалион е кръгъл и съвпада със зенита на купола, откъдето се е спускал синджирът на по-

лилея в тюрбето. При реставрацията на композицията се установява, че централният медалион първоначално е бил по-малък (с елипсовидна форма) и с червен фон. Впоследствие декораторът го е замазал и на мястото му е положил кръгъл медалион със зелен фон[13]. Предполагам, че тази корекция е била продиктувана от стремеж на декоратора да се придаде монументален облик на композицията, какъвто тя действително получава.

Всички медалиони са запълнени с еднотипни и бели растителни орнаменти, разположени върху червен, син или зелен фон. Тези орнаменти се отличават със специфична стилистика, която съдържа белези на стиловете руми и хатаи от периода на тяхната османска редакция през XV—XVIII в.[14] Става дума както за типичния схематизъм на изображението в късния руми, така и за характерната стилизация на растителната орнаментика в късния хатаи. Цветовата диференциация на орнаментите от фона на медалионите също е отличителен белег за късното развитие на двата стила. Освен това в османското изобразително изкуство двата стила са обикновено съчетавани. Изводът от тези пояснения е, че орнаментите в медалионите са местни (регионални, провинциални) варианти на османска орнаментика в стиловете руми и хатаи.

Куполната украса в преддверието се представя от един медалион, три мотива и една левха (надпис), обградени с богато орнаментиран фриз. Медалионът съвпада със зенита на купола, има зелен фон и е запълнен с орнаменти, които са идентични на орнаментите в медалионите от купола на залата. Фризът е съставен от осем еднотипни сегмента с червен и зелен фон, които се редуват. Между тях има четири еднотипни медалиона и четири еднотипни мотива, които също се редуват. В основата на медалионите лежи формата на ромб, но като цяло те са съставени от плетеница в стил гечме (тип арабеска). Мотивите във фриза са съставени от две симетрични изображения с форма на лале. Трите самостоятелни мотива са разположени в полето между

фриза и централния медалион. Те имат вертикална конструкция, съставена от три части — основа, среда и връх. Основите са еднотипни и двуцветни. В два мотива те са светлосини, а основата на третия мотив е зелена. Средните части представляват варианти на линеарен орнамент, наподобяващ хоризонтално обърната скоба. Върховете представляват еднотипни изображения на лалета, които са органично свързани с центъра на средните части. Върху две от лалетата е изписано миниатюрно изображение на стилизирано клонче. Върху третото лале също има миниатюрно изображение, но то наподобява вертикалния образ на сабята Зюлфикар. Лалетата и средните части на мотивите са изписани с червени и зелени линии.

Основата на трите мотива е съставена от два еднотипни орнамента, които се пресичат. Тези орнаменти са всъщност арабската графема 'уау' и нейното огледално изображение[15]. Числовата стойност на тази графема е 6. Огледалното представяне на графемата удвоява и нейната числова стойност, която във всеки мотив е общо 12 (6 + 6).

Използването на арабската графема 'уау' с декоративна цел се среща и в османското приложно изкуство. Например в украсата на един метален ибрик, публикуван от И. Сафади, тази графема заема основно място. В текста на изследването си авторът не коментира украсата на ибрика, но в анотацията на илюстрация 157 за нея е отбелязано следното: „Огледално писмо с буквата *шаш* ('u') в стил гюлзар, повторена обратно отляво надясно върху тялото на кана (ибрик)... Турция, вероятно края на XVIII в."[16]. Графемите в украсата на този ибрик са почти идентични на графемите в трите стенописни мотива.

Оста на симетрия в трите мотива и контурите на двете графеми в тях съдържат графиките на три думи — имената Аллах, Мохамед и Али (вж. схемата). Графиката на имената Аллах и Али са кодирани в основата и върха на мотивите, както и в тяхната ос на симетрия, но

не засягат средната им част. По тази причина средната част е представена от орнаменти с различна форма. Напълно противоположен е случаят с върховете на мотивите. Те са представени от еднотипни лалета, тъй като тяхната форма съвпада с формата на знака за удвояване (шадда), който е задължителен при изписване на името Аллах. Графиката на името Мохамед се очертава от контурите само на двете графеми, поради което е и удвоена с нейния огледален образ.

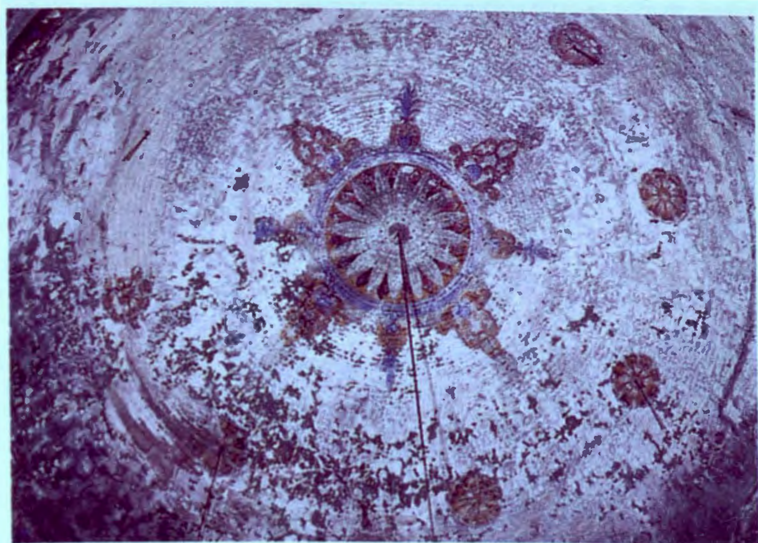
Имената на Аллах, Мохамед и Али са изписани и като формула (левхата), която е разположена между самите мотиви. По-точно казано, този текст заема мястото на липсващия в композицията четвърти мотив, тъй като е семантично изравнен с другите три мотива. Във връзка с това може да се каже, че от семантична гледна точка композицията от купола на преддверието е абсолютно балансирана. По отношение на формата (стила) левхата представлява калиграфски оформен несих с елементи на сюлюс. Последната буква от името на Али е удължена с раздвоение, което по форма наподобява сабята Зюлфикар.

Разгледаните мотиви са по същество хуруфски калиграми — красиво и специфично изписани буквени знаци, съдържащи езотеричен смисъл. Въвеждането и разпространението на тези знаци се дължи на едно твърде еретично течение в шиитския ислям, известно с названието 'хуруфийа' (от 'хуруф', ар. — букви). Хуруфизмът се появява в края на XIV в. и по принцип има суфитски характер. Основател на хуруфитската община и съответно на хуруфизма е Фазлаллах Астарабади (1340—1393/4 г.), който получава божествено озарение през 1386/7 г. Той е суфи, философ и автор на три трактата. Негови ученици (последователи) са Несими, Сурури, Хагиги и особено Али-ул-Ала, както и Махмуд Пасихани Гилани — основоположник на 'нуктавийа' (малка „дъщерна“ община на 'хуруфийа', известна и под името 'пасиханийа'[17]). За мястото на възникване на хуруфизма има две становища. Според „Енциклопедия на исляма“ той въз-

никва в Иран[18]. На същото мнение е и И. П. Петрушевски[19]. Според Р. Тевфик (известен под псевдонима Фейлесуф Риза) и З. Кули-заде родината на хуруфизма е Азербайджан[20].

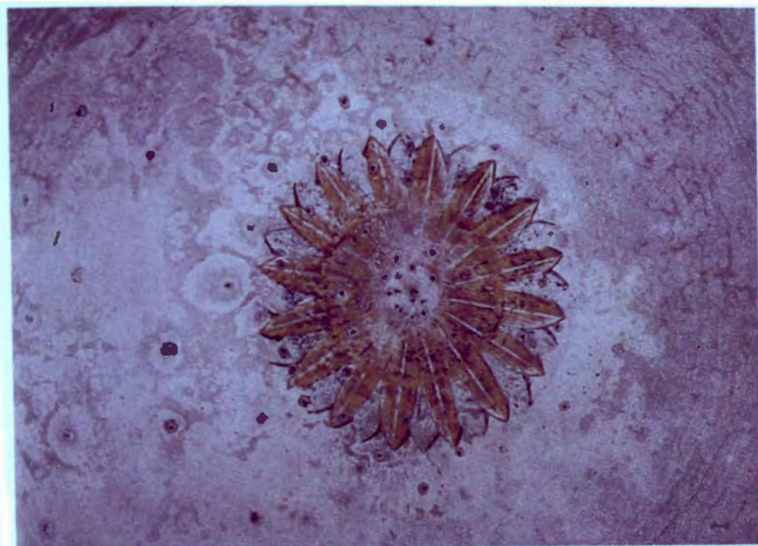
Хуруфизмът възниква на основата на 'хуррамийа' — течение с подчертан антиислямски характер[21]. В „История на Азербайджан" той се определя като „религиозно-политическо движение, насочено срещу догмите на исляма и господството на Тимуридите"[22]. От друга страна, формирането на хуруфизма става и под влиянието на зиндикизма (от 'зиндик', ар. — еретик, безбожник, последовател на дуализма, както и на религията на Мани, на манихейството)[23]. Във връзка с това основно място в хуруфизма заема суфизмът и представата, че Бог е в човека. На трето място важна роля във философията на хуруфизма изиграва и питагорейството.

Философската доктрина на хуруфитите се основава на следните по-важни постулати[24]. Историята на човечеството е циклична, както е циклично движението на Вселената. Буквите са мистически символи на циклите на световния кръговрат. Божественото начало се проявява в хората — те са боговъплъщения или притежават собствена божественост. Фазлаллах Астарабади е първото въплъщение на Бог. Буквите са мистични знаци на линиите и елементите на човешкото лице. Божественото начало е отразено в човешкото лице, тъй като човекът е създаден по божие подобие. Името на Бога (Аллах) е начертано на човешкото лице: „алиф" = нос; два „ляма" = две ноздри; „ха" = очи. Божественото начало се проявява в словото, което се състои от звукове, а те се отъждествяват с буквите. Общата сума от буквите и техните цифрови стойности е съвкупност от всички еманационни и съзидателни възможности на Бога. Буквите и цифрите се смятат за първоизточници на явленията, поради което се обожествяват. Цифрите 28 и 32 (броят на буквите при арабите и персийците) са издигнати в култ, защото с тяхна помощ човек



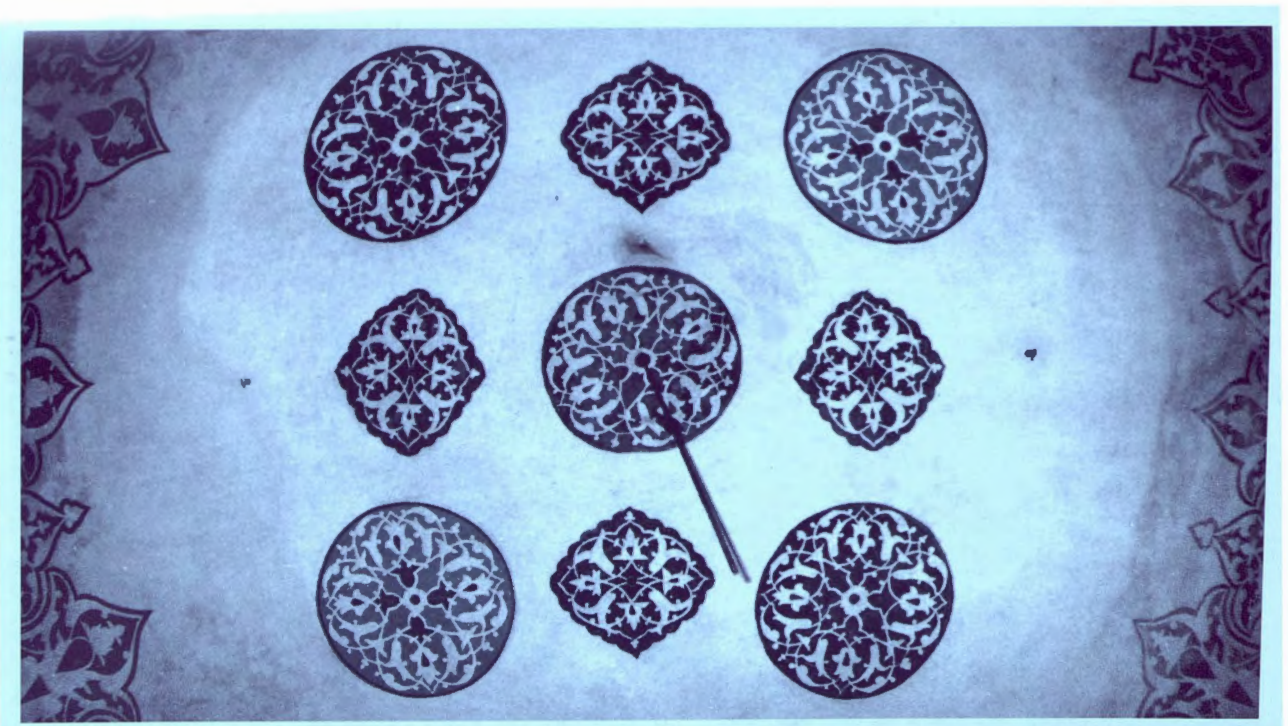
Розета от купола на тюрбето на Ак Язълъ баба

Розета от купола на интериора към тюрбето на Ак Язълъ баба



Цветни илюстрации: Людмил Донков

Стенописни орнаменти в тюрбето на Ак Язълъ баба



Стенописни медалиони от купола на тюрбето на Демир баба. Сн. Л. Миков

Стенописни орнаменти от купола на интериора
към тюрбето на Демир баба

Стенописна хуруфска калиграма от купола на интериора към тюрбето на Демир баба

Стенопис в тюрбето на Демир баба

Стенопис в тюрбето на Демир баба. Сн. Л. Миков

„Дванадесетте имами“ – стенописна сцена в тюрбето на Осман баба. Худ. Ал. Терзиев, 1993

„Светото семейство“ – стенописна сцена
в тюрбето на Осман баба.
Худ. Ал. Терзиев, 1993

„Ибрахимова жертва“ – стенописна сцена
в тюрбето на Осман баба.
Худ. Ал. Терзиев, 1993

Хазрети Али – картина в тюрбето на Осман баба

Кайгусуз Абдал и животни –
картина в тюрбето на Осман баба

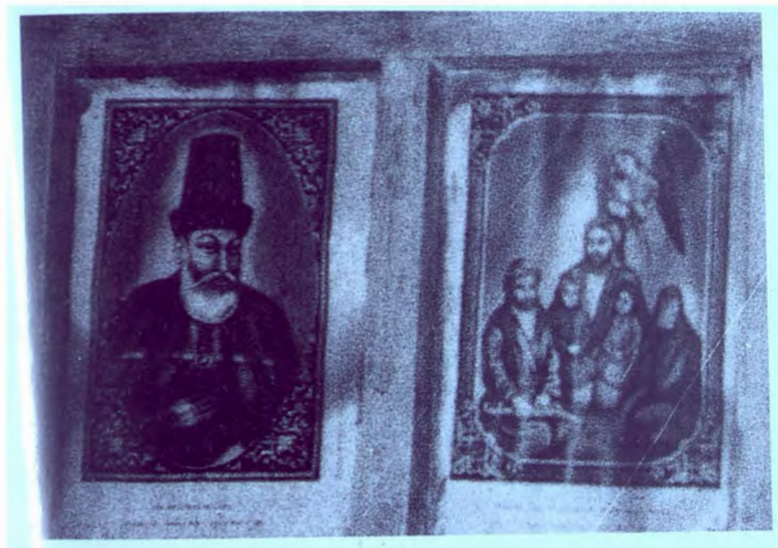
„Девойка на кон" – картина в тюрбето на Ибрахим баба при с. Равен, Момчилградско.
Сн. Б. Алексиев

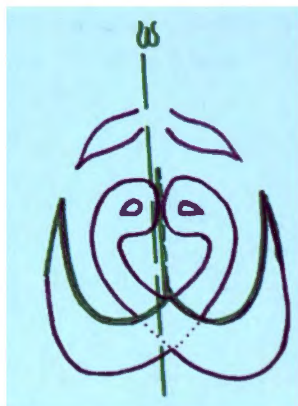
Хаджи Бекташ с животни – картина в тюрбето на Осман баба.
Сн. Б. Алексиев

„Погребението на Али“ - щампа

Хазрети Али и синовете му Хасан и Хюсеин - щампа.
Сн. Л. Миков

Хаджи Бекташ и Светото семейство – щампи.
Сн. Л. Миков





1.

Схема с имена на хуруфската калиграма-
стенопис от купола на интериора
към тюрбето на Демир баба:
1 – Аллах; 2а, 2б – Мохамед; 3а, 3б – Али.
Граф. А. Стоилова.

може да опознае всяко същество и Бога в него[25]. „Хуруфизмът учи, пише З. Кули-заде, че с опознаване тайните на буквите, а чрез тях и тайните (смисъла) на названията и същностите на всички явления в света, човек опознава тайните на твореца, намира го в творенията и предимно в себе си, вижда, че бог е самият той."[26]

Някои постулати от доктрината на хуруфитите са формирани и под влиянието на исмаилизма[27]. Във връзка с това А. Масе подчертава, че „концепцията за циклите и числовата символика (на исмаилитите — б. м., Л. М.) се повтаря в учението на шиитската секта хуруфи."[28] Сходството между хуруфизма и исмаилизма, което З. Кули-заде смята, че е „и по дух, и по форма", се дължи според него на специфичното им отношение към разума. В хуруфизма разум и реч означават звук и буква. В исмаилизма разум означава стремеж към 'ма'рифат' (ар. — познание, просвета, наука), а не към 'хакикат' (ар. — истина), поради което 'ма'рифат' е възприет за последен етап на исмаилитското самоусъвършенстване[29].

От началото на XV в. хуруфизмът се разпространява навсякъде в Иран, Азербайджан, Сирия и османска Турция (Анадола) въпреки строгата му забрана от официалните власти. Най-широко и устойчиво е неговото разпространение в Анадола, където е въведен от Али ул-Ала (ум. 1419 г.). Тук, както и навсякъде хуруфизмът се разпространява предимно сред занаятчиите и градската интелигенция[30]. Според З. Кули-заде една от основните причини за появата на хуруфизма в Анадола са разорителните войни на Мехмед I (1402—1421)[31], за когото се смята, че също е споделял хуруфитските идеи[32]. Дейността на хуруфитите в Анадола е преследвана и наказвана, поради което те били принудени да се представят за шиити-имамити, за сунити или за суфии.

Хуруфизмът в Мала Азия е най-тясно свързан с бекташизма[33]. Тук доктрината на хуруфитите става органична част от доктрината на бекташкия орден, който се разпространява и в Румелия. Голямото влияние, което

тази доктрина оказва на бекташкия орден, дава основание на някои учени да схващат бекташизма в Мала Азия и Румелия като хуруфизъм. Б. Аталай например смята, че по отношение на мистика, теология и философия бекташизмът, разпространен в Турция, България и частично в Индия, е хуруфизъм[34].

Хуруфитската ерес в Анадола „заразява" както редови бекташи, така и част от върхушката на техния орден, в резултат на което хуруфизмът прониква и в еничерския корпус. С течение на времето тази ерес се установява главно в опозиционното крило в бекташизма[35], което провокира и редица антиправителствени изяви. В продължение на векове антиправителствените изяви на хуруфитите и на опозиционно настроените бекташи в Анадола не стихват, а самите участници в тях са безпощадно преследвани. Кулминацията на конфликта между хуруфитите и по-голямата част от бекташите — от една страна, и официалната власт на османската държава — от друга, е в началото на XIX в. при управлението на Махмуд II (1808—1839), когато по негово разпореждане бекташкият орден е разбит и забранен, а еничерският корпус е ликвидиран. През лятото на 1826 г. Махмуд II издава и специални фермани за закриване и разрушаване на всички нови (строени през последните 60 години) бекташки текета в Османската империя[36]. По тази причина старите, големи и каменни бекташки тюрбета, каквито са посочените по-горе, оцеляват, но повечето нови и по-малки текета и принадлежащите към тях тюрбета и имарети са разрушени, а имуществото им е предадено на дервишкия орден 'накшбендийа'[37].

По повод на хуруфизма в Иран от началото на XVI в. З. Кули-заде пише: „Цялата политика на Шах Исмаил и на Сефевидите свидетелства, че при господството на Сефевидите хуруфизмът или е трябвало да се откаже от еретическата си същност, или не би могъл „свободно да диша" при шах, който преследвал всяка ерес, проповядваща самообожествяване..."[38]. Хуруфитите обаче

нито се отказват от еретизма си, което в противен случай би означавало да се превърнат в нехуруфити, нито престават да „дишат свободно“, защото се пренасят в Мала Азия, където проникват след бекташите, а чрез тях и сред къзълбашите.

Проникването на хуруфитите в Анадола е свързано преди всичко с усвояване на културни пространства, което започва от началото на XV в. и продължава до XVIII—XIX в. Поезията и изкуството са двете основни сфери, в които хуруфизмът се установява, разпространява и съхранява. В края на XIV и през първата половина на XV в. в Анадола се появяват бекташки поети, в творчеството на които се дава израз на суфитски и хуруфитски възгледи[39]. От „края на XVIII в.“ е приблизителната датировка на посочената по-горе кана, изработена в османска Турция и украсена с типична хуруфитска калиграма. Хуруфитските калиграми от малкия купол на тюрбето на Демир баба са от края на XIX в., което показва, че хуруфитските възгледи се разпространяват и в Румелия, където тяхната жизненост се удължава с още един век.

Хуруфизмът в Анадола рефлектира и сред къзълбашите. Този въпрос е разглеждан от А. Гьокалп[40], който изтъква, че доктрината на Астарабади е възприета от бекташкия орден и косвено упражнява значително влияние върху къзълбашките братства[41]. В изследването на същия автор това влияние се подчертава специално по твърде специфичен начин — с изображение върху корицата на книгата, което представлява композиция от бекташки символ и хуруфитска калиграма. Пояснителният текст към изображението гласи: „Калиграмата на корицата, предоставена от художника Абидин, е в стил „хуруфи“: тя изразява единството на Али, Аллах и Човека чрез буквите на техните имена, чрез числовата стойност на буквите и чрез тяхното разположение. Короната е символ на бекташизма.“[42] Възприетото от автора изображение за илюстрация на корицата е основание да се предполага, че в изследването си той отдава

голямо значение на въпроса за влиянието на хуруфизма върху бекташите и къзълбашите в Анадола. От друга страна, прави впечатление че хуруфитската калиграма в това изображение е подобна по форма и съдържание на трите мотива-калиграми от украсата на преддверието в тюрбето на Демир баба. Броят на тези мотиви и на кодираните в тях имена, както и числовата стойност на двете „букви“ във всеки мотив са свързани с числата 3 и 12, които при бекташите и къзълбашите притежават определена символика[43].

От проучването на стенописите С. Койнова стига до заключението, че „изписването и на двата купола е станало по едно и също време. Това се потвърждава както от идентичността в състава на двата слоя мазилки, така и от използването на еднакви по цвят бои и в двете помещения. Проучването доказа и еднаквата характеристика на боите като състав, плътност и здравина.“[44] Този важен извод обаче поставя под съмнение поредното заключение на реставраторката, че „в гробницата са работили двама декоратори“[45]. Самият факт, че от технологична и стилистична гледна точка куполната украса в двете помещения е идентична, противоречи на това заключение и доказва изявата само на един декоратор.

Декораторът на двата купола в тюрбето е работил с шаблон и „на ръка“. Според С. Койнова украсата на малкия купол (в преддверието) е предимно ръчна работа като техника на изписване[46]. Освен това тя предполага, че авторите на украсата на куполите са българи, тъй като „майсторите, строили или изписвали такива сгради, са били българи“[47]. Без да оспорвам приноса на българските майстори при подобни случаи, смятам, че в конкретния случай е налице едно много сериозно обстоятелство, което не свидетелства в полза на изтъкнатото предположение. Става дума за стиловата специфика на разглежданата украса. Трудно е да се допусне, че стиловият регистър на българските декоратори може да включва орнаментика, която представлява османска редакция на стиловете руми и

хатаи. Още по-неправдоподобно е да се мисли това по отношение на хуруфитските калиграми, за които С. Койнова настоява, че са изработени ръчно.

Куполната украса на двете помещения е изработена от декоратор, запознат с традицията както на стиловете руми и хатаи, така и на хуруфитската калиграфия в османското изкуство. Освен това възпроизведените хуруфитски калиграми по купола на преддверието са безспорно доказателство, че декораторът е имал отлична представа за религиозната специфика на самото тюрбе, за неговата принадлежност на бекташите в България. Тези обстоятелства обаче ми дават основание да смятам, че декораторът на разглежданата украса не може да е бил българин.

По време на реставрационните работи в тюрбето се разкрива и друга живописна украса. Тя се намира по стените на залата, където е изписана върху варни бадани и е разположена на височина, съответстваща на нивото на погледа. Тази украса се представя от девет мотива, които са нарисувани поантилистично и наподобяват големи букети, поставени в малки „вази". Според С. Койнова тези изображения са от 30-те години на нашия век и са правени от мъж и жена, които са били съпрузи[48].

Едновременно с големите букети се разкрива и щампа на три малки лалета със стъбла. Тя вероятно е от същото време, тъй като стъблата на лалетата са поставени във „ваза", която също е изписана поантилистично. Не е изключено и допълнителното изписване на тази „ваза". Независимо дали тя и щампата са положени едновременно, разликата в начина им на изписване е очевидна. Щампата е разкрита между два големи букета на западната стена, при която се намира седемстенният надгробен камък за главата на светеца. За разлика от големите букети, които са изписани с червена и синя боя, лалетата и „вазата", в която те са поставени, са представени с червена, синя и жълта боя.

Щампи на лалета са разкрити и по стените на входа между преддверието и залата. С оглед на „много късна-

та им поява, състоянието им и принизените художествени качества" тези изображения са свалени по време на реставрацията, но са отразени в графичната документация на обекта[49].

Големите букети са твърде специфични изображения както по отношение на поантилистичния им начин на полагане, така и с оглед на тяхната стилизация. Освен това при по-внимателното разглеждане на тези букети става ясно, че в някои от тях са вписани и елементи с езотеричен смисъл. Например букетът на една от северните стени е поставен във „ваза", която е орнаментирана с три точки и силно стилизирано цвете. Тези три точки тук едва ли са поставени случайно или само с декоративна цел, тъй като в горната част на букета е изписана окръжност, която също е изпълнена с три точки, но не е органичен елемент от неговата композиция. Ето защо смятам, че точките в тази обособена окръжност имат предимно символична функция — поставени в окръжността, те символизират единството между Аллах, Мохамед и Али. От многобройните ми интервюта с алиани по време на посещението им в тюрбето установих, че и трите лалета от щампата в повечето случаи се свързват с основното шиитско значение на числото 3 или с възпроизвеждането на това число за символично обозначаване на триадата Аллах, Мохамед и Али[50]. Има обаче и други мнения относно символиката на тези лалета. Например според един къзълбаш от с. Бисерци, Кубратско, те символизират любимите цветя, които Мохамед подарявал на Хатиджа, Фатима и Зейнаб (съответно първата съпруга на Пророка, дъщеря му и една от неговите внучки).

Всички изображения на букети по стените на залата притежават и поменална символика. Това обаче става ясно не от обстоятелството, че те украсяват стените на тюрбе, а от факта, че са поставени във „вази". Така представени, тези изображения възпроизвеждат общомюсюлманската традиция сред жените, според която при посещението им при покойник и на тюрбе те

носят цветя в съд с вода или в саксия. Тази практика е все още действаща в погребалната обредност на мюсюлманите от Североизточна България[51]. Впечатляваща е нейната жизненост и при алианите в Източните Родопи, където саксиите с изкуствени цветя са част от основната интериорна „украса" на много тюрбета[52].

Като художествен факт живописната украса по стените на залата е значима предимно със символичния си характер, въпреки че тази оценка едва ли съвпада напълно с ценностните критерии на нейните създатели и съзерцатели, на самите алиани при посещенията им в тюрбето. От гледна точка на „високото" изкуство тя наистина е примитивна и наивна, но тези качества я правят по-скоро очарователна, отколкото естетически незадоволителна или изобщо ненужна, както се изтъкна за част от нея.

Стенописи в тюрбето на Осман баба. Днес тюрбето на Осман баба е украсено с три стенописни сцени: Светото семейство (семейството на Мохамед), Дванадесетте имами и Ибрахимова жертва.

Автор на сцените е Александър Росенов Терзиев — художник любител от Хасково, род. през 1971 г. Той произхожда от християнско семейство, по професия е техник, има средно образование (механотехникум) и се интересува от история, религия и изкуство.

Сцените са разположени върху двете западни стени на тюрбето и са нарисувани с темперни бои през периода от 10 април до края на май 1993 г. Те са възпроизведени по образци, като Светото семейство и Дванадесетте имами са прерисувани от малоформатни темперни картини, а Ибрахимова жертва е нарисувана по щампа. Картините и щампата са били в помещението на тюрбедара и са взети за образци по преценка на самия художник. Ориентацията на художника към тези образци, които не са били единствени в стаята на тюрбедара, е в най-голяма степен интуитивна. „Аз подбрах, изтъкна той, които смятах за най-необходими да се сло-

жат, естествено светиите, Осман баба и за курбан байрама, щото и той в историята на Израел е същото: ангелът-хранител в последния момент дава коча да заколя, а не сина си, и аз веднага — интересна картина." По време на разговора ми с него през май 1995 г. стана ясно, че той не идентифицира персонажите от сцените Светото семейство и Дванадесетте имами. Въпреки това избраните от Ал. Терзиев образци са много подходящи за стенописно възпроизвеждане, защото техните сцени изобразяват някои от най-важните групови и индивидуални култове сред бекташите и къзълбашите.

Изписването на сцените по стените на тюрбето е свързано със следния случай. В началото на пролетта на 1993 г. Ал. Терзиев е посетен в дома му от турчина Шенол, който е негов връстник и приятел. Шенол му казва, че иска да направи хаир (благодеяние, благотворителност) в текето на Осман баба, защото сънувал светеца и той му казал, че ще живее много години. Решението на Шенол било да зачисти и пребоядиса стените на тюрбето, като помолил приятеля си да му помогне и да нарисува нещо по стените, за да бъде хаирът по-голям. Ал. Терзиев приел и двете предложения. След това двамата приятели уведомили за решението си кмета и ходжата на с. Текето, както и тюрбедара, които им разрешили да направят както пребоядисване, така и стенописи в тюрбето.

Нарисуваните от Ал. Терзиев сцени се възприели възторжено от кмета, ходжата и цялото население на с. Текето, както и от тюрбедара. Те останали много доволни, защото сцените от малките картини и щампи са увеличени и може да се видят по стените на тюрбето от всеки, който го посети. В крайна сметка получило се така, че стенописите на Ал. Терзиев засенчили хаира на Шенол. Те били оценени като по-голям и по-стойностен хаир, въпреки че по настояване на кмета и ходжата художникът бил парично възнаграден за работата си. Единствено самият светец Осман баба в един момент възразил срещу сцената Светото семейство, но както

ще стане ясно по-нататък, в друг момент той също я възприел.

Веднага след като обещава да помогне на Шенол и да направи стенописи в тюрбето, Ал. Терзиев започва да се интересува за биографията на светеца. Много легендарни данни за него той научава от местни хора и различни посетители по време на самото рисуване. Според тези легенди Осман баба бил висок 2.20 м, притежавал свръхестествена сила и бил непобедим пълководец. Само по време на спане било възможно да бъде убит. Така и станало — Осман баба бил убит с нож, когато спял, от третия си син, когото той бил осиновил. Преди това обаче Осман баба сънувал убийството си и си издигнал приживе тюрбе. То било направено едновременно с още три тюрбета от четирима майстори за една нощ и с една тесла. Тази тесла паднала най-късно на мястото, което Осман баба бил определил за тюрбето си. От нейната дръжка поникнал бор, който израсъл едновременно със строежа на тюрбето. Днес този бор е запазен и се намира зад тюрбето. Едно от другите тюрбета е построено в Кърджалийско. В него били погребани седем светии (става дума за тюрбето Елмалъ баба в с. Биволяне, Момчилградско). Останалите две тюрбета са построени в Северна България.

Българи от съседното с. Тракиец разказали на художника, че в района на тюрбето някога имало манастир „Св. Никола". Той бил подпален от турците, но реликвите му били спасени и занесени в Бачковския манастир. Според тази легенда Осман баба е всъщност св. Никола, който приел другата вяра, но си запазил силата на светец, за да помага еднакво на мюсюлмани и на християни. Според друга легенда на българите от същото село Осман баба бил женен за св. Ана — патрон на параклиса при аязмото край селото. Освен това той имал и двама собствени сина — близнаците Хасан и Хюсеин, за които днес се смята, че са погребани в един общ гроб. Той се намира в малкото седемстенно тюрбе, построено при тюрбето на Осман баба.

От легендите за Осман баба художникът научава много подробности, свързани предимно с неговия фолклорен образ, но си създава погрешна представа за сцената Светото семейство. Той остава с впечатлението, че персонажите от тази сцена представляват членовете на Османовото семейство.

Първата сцена, изписана от художника, е Дванадесетте имами. Тя е разположена от двете страни на прехода между югозападната и северозападната стена. Имамите са възпроизведени в редица, седнали и фронтално. Под централната фигура (на имам Али) е изписано на турски: "On iki Imam" (Дванадесетте имами). Под този надпис и под всяка фигура е изписано името на съответния имам. Имената на имамите са изписани също на турски и в следната последователност отляво надясно: Naki, Riza, Cefer, Zeynel, Hasan, Imam-i Ali, Hüseyin, Bākir, Kāzim, Taki, Askeri. Името на дванадесетия имам Мохамед ал-Ка'им (Махди) не е написано. Като митически образ той е маркиран на втори план — сред облаци, при светлината Нур и зад фигурата на имам Али. В някои имена има буквени грешки, които се дължат на грешки в изписването им в образеца. Над фигурите има „арабски текст", който е нечетлив поради безуспешната му имитация[53]. Сцената е в рамка с орнаменти, които са принос на художника. Повечето от тях са редакция на малки, стенни и релефни изображения на лалета, намиращи се над нишите и прозорците в залата на тюрбето.

Ал. Терзиев уподобява възпроизведената от него сцена със сцената Тайната вечеря в християнското изкуство. Образът на Махди се интерпретира от художника като образа на Младенеца. Освен това той смята, че божествената светлина Нур е същата светлина, с която се идентифицира Исус.

Сцената Светото семейство е изписана втора. Тя е разположена на югозападната стена (вляво от сцената с дванадесетте имами). С нея се представя семейството на Пророка, което се състои от Али и Фатима, два-

мата им сина Хасан и Хюсеин и самия Мохамед. На първи план са представени Али и Фатима, която е изобразена със закрито лице, на втори план е образът на Пророка с двамата му внука, които той е обгърнал в скута си като малки деца, а на трети план е ангелът Джебраил. Под фигурите е изписан на турски следният текст: "Pence i Al-i Aba: Muhamed, Ali, Fatime, Hasan, Hüseyn-Arkadaki Melek Cibrail-i emini temsil eder" (Светото семейство: Мохамед, Али, Фатима, Хасан, Хюсеин — съпътствано от верния му ангел Джебраил, намиращ се зад него). Смисълът на този текст не е разбран от художника, който го изписва също с някои буквени грешки. Върху картината образец е имало и арабски текст, но ходжата на селото препоръчал на художника да не го изписва на стенописа, тъй като неговият смисъл няма да се разбира от посетителите на тюрбето.

Сцената Ибрахимова жертва, която според художника „също си я свързваме с нашата религия", е изписана последна. Тя се намира на северозападната стена (вдясно от сцената с дванадесетте имами). При възпроизвеждането на тази сцена художникът имал проблем с изписване на главата на светеца, която той прерисувал три пъти, защото му се струвало, че тя се получава прекалено голяма и несъразмерна с тялото. Накрая художникът се примирил с факта „да я прави малка, пък тя да става голяма" и я нарисувал такава, каквато се получава. Най-важната особеност на тази сцена е, че ангелът Джебраил е представен като женски образ. Освен това с нея се възпроизвежда кораничен сюжет.

През цялото време на рисуване художникът имал чувството, че е заобиколен от невидима сила, тъй като непрекъснато чувал дишане и шум, който наподобявал бълбукане на вода. Освен това след приключване на стенописите той сънувал Осман баба три пъти. Първия път това станало след седмия ден, когато светецът само се явил на художника. Вторият път той се явил след дванадесетия ден и казал на художника, че му е сърдит (обиден), защото е нарисуван заедно с жена си и де-

цата си. Тогава светецът обяснил на художника, че гробницата му е „светилище, в което само негови картини може да се слагат вътре“. В този сън Осман баба казал още, че обича да живее между хората и да помага както на турците, така и на българите. След шестнадесетия ден Осман баба се явил в съня на художника за трети път и му казал няколко неща. Едно от тях било, че той прощава на художника за изобразяването му заедно с неговото семейство. Най-важният извод от тези сънища на Ал. Терзиев е, че погрешно създадената му представа за персонажите от сцената Светото семейство се е оформила стабилно дори в неговото подсъзнание.

***

Картини има в тюрбето на Осман баба и на Ибрахим баба при с. Равен, Момчилградско. Те са големи и темперни платна на неизвестни автори, рисувани по образец през втората половина на века.

Картините в тюрбето на Осман баба са три и са рисувани по щампи. Две от тези картини са поставени на западните стени. Едната от тях е с размери 0.90x1.20 м и представлява седящо изображение на Хазрети Али със сабята Зюлфикар. Под образа има текст на турски, който гласи: "Hazreti Ali'nin bir resmi. Oldu seyfinde anin din-i Muhammed Āşikar. Lā feta illā la seyfe illā Zülfikar." (Рисунка на Хазрети Али със сабята му. Ясно е, че неговата вяра е в Мохамед. Няма друг храбрец (като Али), няма друга сабя като Зюлфикар.)[54]

Втората картина е с размери 1.06x1.20 м и представлява изображение на мъж с мустаци в цял ръст. Той е нарисуван с хирка (горна и дълга дреха) и кръстосани ръце, като в дясната си ръка държи теспих (броеница). Вдясно от него и в долния ъгъл на картината е написано на турски името му — Kaygusuz Abdal (Кайгусуз Абдал). Вляво от фигурата на мъжа е изобразена чешма с дърво зад нея. Върху чешмата е нарисуван легнал лъв, а пред нея —

легнало куче. Стволът на дървото е обвит с тяло на змия, чиято глава е насочена към главата на мъжа. На втори план е представено „жилище" с вход.

Според някои алиани от Хасковско и Кърджалийско, често посещаващи тюрбето на Осман баба, изобразеният мъж е бекташки дервиш, който някога бил тюрбедар тук. Кучето, нарисувано до него, му било пазач. Със змията, която е на дървото, той се съветвал и обсъждал житейски и религиозни въпроси. Понякога с нея си връзвал клоните, които събирал в гората, за да се топли. Вярва се, че змиите били помощници на тюрбедарите, но никога не влизали в тюрбетата. Легналият лъв върху чешмата се схваща като алегория на Али, която е широко разпространена навсякъде сред шиитите. Никой обаче не свързваше образа на мъжа-дервиш с написаното под него име, нито пък някой знаеше кой е всъщност Кайгусуз Абдал.

По принцип текстовете, вписани в картини и щампи с мюсюлмански образи и сюжети, съдържат информация само за съответните образи и сюжети. Иначе казано, тази практика почти изключва вероятността написаното под фигурата име да е подпис на автора на картината. Следователно името Кайгусуз Абдал би трябвало да се схваща като име на изобразената фигура.

Кайгусуз Абдал е бекташки поет от Анадола, живял през втората половина на XIV в.[55] Той е останал в историята на бекташизма и като основател на прочутото бекташко теке в Кайро[56]. Едно от най-популярните му стихотворения съдържа следните строфи:

Hak'ki ister isen âdemde ara
Irak'ta Mekke'de Hac'da değildir
(Ако търсиш Бог, търси го в човека,
той не е в Ирак, Мека или хаджа)

Философията на поета Кайгусуз Абдал е намерила отзвук и сред алианите в Североизточна България. Неговата строфа „Ако търсиш Бог, търси го в човека" би-

туВа като народна мъдрост сред късълбашите, изповядващи бекташизъм в с. Бисерци, Кубратско[57]. Съставителката на сборника с материали от същото село — проф. Ив. Георгиева, е останала доста впечатлена от тази фраза, защото я използва като мото на уводните си думи[58].

Предполагам, че художникът на картината или нейният поръчител, ако е имало такъв, е избрал образеца за възпроизвеждане само с оглед на изобразената сцена. За него името, изписано в долния десен ъгъл на картината, по всяка вероятност също не е означавало нищо повече освен името на изобразения „дервиш". Този „дервиш" обаче носи името на поета, който възпява един от найважните теологически постулати на алианите, а именно, че Господ е под човешка форма.

Третата картина в тюрбето на Осман баба се намира на северната стена и е с размери 0.65x0.92 м. Тя представлява допоясно изображение на Хаджи Бекташ Вели, който с дясната си ръка е прегърнал елен, а с лявата си ръка гали лъвче. Идеята в тази картина е да се изтъкне както покровителството на Хаджи Бекташ Вели над бекташките дервиши и баби, символизирани от елена, така и неговото преклонение пред Хазрети Али, символизиран от лъва.

Картината в тюрбето на Ибрахим баба при с. Равен е с размери 1.19x1.71 м и е поставена на югозападната стена[59]. Тя е нарисувана през 80-те години, когато тюрбето е покрито, и представлява любителско копие на известната картина „Ездачка" на руския художник К. П. Брюлов (1799—1852)[60]. В долния десен ъгъл на това копие е включен един нов и специфичен детайл, който представлява миниатюрно и почти дискретно изображение на сцената Ибрахимова жертва. Тази сцена придава на картината мюсюлмански характер и поражда у реципиента две аналогии. Едната е между патрона на тюрбето и кораничния персонаж Хазрети Ибрахим, който обаче не е представен в сцената. Другата аналогия е между ездачката с коня и иконографията на ангела,

който в повечето щампи е представен над жертвения овен и с женска дреха.

Изборът на тази картина за украса на тюрбето е по всяка вероятност инспириран от широко разпространения сред алианите в Източните Родопи култ към коня и конника. Значението на този култ тук отдавна е отзвучало и вече не се знае, но според някои исторически легенди и други сведения с коня в шиитската традиция са изразявали почит към отделни владетели и главно към последния шиитски имам Мохамед ал-Ка'им (Махди). Във връзка с това Й. Пеев пише, че карматите (ранни исмаилити — б.м., Л.М.) „очакват идването на имама-спасител, който вярват, че ще бъде възкръсналият Абу Саид. Великият персийски поет Насир-и Хосроу (1004—1088), посетил през 1053 г. Лахса, съобщава, че до гробницата на Абу Саид денонощно стои оседлан кон, за да може при възкресението си основателят на карматската държава веднага да го оседлае."[61] „Доколко очакването на Махди, изтъква И. П. Петрушевски, е било силно сред шиитите в Иран, става ясно от следните примери. По разказ на Йакут в началото на XIII в. в гр. Кашан — едно от главните огнища на шиизма в Иран, градските старейшини всяка сутрин излизали извън градските врати, водейки с юзда един оседлан и нагизден бял кон в случай на внезапно появяване на имам Махди, когото очаквали всеки ден. Махди, скептично отбелязал Йакут, не се появявал, но от това вярата им не намалявала. Нещо подобно се правело и в друг шиитски център — град Сабзавар. По време на управлението на сарбадарите през XIV в. всеки ден очаквали появата на имам Махди, като сутрин и вечер връзвали на градския площад оседлан кон за владетеля на Времето."[62] И. П. Петрушевски привежда още един подобен пример, който с оглед на картината на К. П. Брюлов е особено впечатляващ. „В случай че имам Махди се върне, пояснява авторът, в двореца на Сефевидите през XVI в. винаги държали оседлан бял кон, а една от девойките от шахското семейство не я омъжвали, запазвайки я за невяста на имам Махди."[63]

Култът към коня и конника е съхранен и сред алианите от Североизточна България, но тук за разлика от Източните Родопи той се основава на легендите за почитане на шах Исмаил I (1501—1524) като пълководец. Този култ в Североизточна България се илюстрира във везбената орнаментика[64] и особено от карнавалните игри на алианите от Кубратско[65].

Представените картини са нов декоративен елемент в интериора на тюрбетата, но по принцип не са изключение, защото подобно на миниатюрната живопис в ръкописните книги рисуването на картини е установена практика в шиитската традиция. Показателен пример във връзка с това е една картина-завеса (перде), публикувана и великолепно анализирана от И. М. Стеблин-Каменски[66]. Картината е изработена през 1892 г. вероятно в Иран, има размери 2.50x3.30 м и представлява съчетание от сцени, илюстриращи трагичните събития в Кербела през 680 г. Тя е закупена на Малцевския пазар в Санкт Петербург през 50-те години и се съхранява в частна колекция. Повечето сцени в картината са ритуално възпроизвеждани в Иран по време на шиитската траурна церемония през м. мухаррам — първия месец от мюсюлманската лунна година. В едно от най-подробните описания на тази церемония, направено от С. М. Мар въз основа на наблюденията ѝ в Исфахан и Техеран през 1925/6 г., се посочват данни и за ритуално ситуиране на картини. По време на Роузе — първата част на „празника", изразяваща се в публични четения и беседи, авторката отбелязва, че над мимбера в едно теке е окачена голяма картина, изобразяваща имам Али със синовете му[67]. При провеждане на Дасте — втората част на „празника", изразяваща се в религиозни процесии, тя описва украшенията на коня на Хюсеин. Между тях има и картина, „изработена в кръг" и закачена на шията на коня[68]. Освен това С. М. Мар пише, че тогава „от време на време донасят картини, изобразяващи светии, някои от които са нарисувани с открити лица, а на други лицата им са покрити с бяло или черно покривало; шиити-

те им поднасяли вода в чашки, а воините на Йезид ги прогонвали и удряли чашките със саби."[69] От тези сведения става ясно, че картините, използвани за честването през м. мухаррам, са аналогични на някои от разгледаните тук картини и стенописи както в изобразителен план, така и по отношение на религиозната им функция.

***

Щампите са най-често срещаната украса по стените на тюрбетата и обикновено са поставени в рамки със стъкла. По-старите щампи са черно-бели, а новите са предимно цветни, като и двата вида са пренесени от Турция.

Най-ранната информация за използване на щампите като стенна украса на тюрбетата у нас се дава от А. Явашов. През 1934 г. излиза книгата му за тюрбето на Демир баба, в която той пише, че на една от стените в тюрбето има две картини (разбирай щампи). Едната изобразявала „камила, носеща мъртвен ковчег", а другата — „писмо и изречения, вероятно от Корана"[70]. Данни за щампи в интериора на това тюрбе има и в една фотоилюстрация, публикувана към статията на Фр. Бабингер от 1938 г.[71] На тази илюстрация ясно се виждат четири щампи, поставени в рамки и закачени на западната стена на тюрбето. Те не са коментирани от автора на статията. Щампата остава незабелязана и в поновите изследвания на бекташките тюрбета в България, въпреки че с течение на времето тя се обособява като традиционна украса.

Днес щампата е широко разпространен декоративен елемент в бекташките тюрбета, което я налага като типичен вид украса в тях. Най-голямо е разнообразието на щампи в източнородопските тюрбета, на които е достроен покрив през втората половина на века.

Щампите изобразяват портрети на шиитски светии, сцени с тях и по сюжета за Ибрахимовата жертва,

ръката на Фатима, както и кратки текстове, избрани от различни религиозни източници. Портретните изображения са на Хазрети Али със и без сабята Зюлфикар, на синовете му Хасан и Хюсеин и на Хаджи Бекташ Вели (1208—1270) — патрон на бекташкия орден. Най-типични сред сцените са Ибрахимова жертва, Светото семейство, Дванадесетте имами и Погребението на Али. Някои от щампите, изобразяващи портрети и сцени, са използвани за образци при рисуването на представените по-горе стенописи и картини.

Най-широко разпространена е щампата, изобразяваща сцената Ибрахимова жертва. Това е единствената сцена с кораничен сюжет. Включването на тази щампа в украсата на тюрбетата е най-вероятно следствие от прилагане на принципа за повторение на прецедента — поставена веднъж в едно тюрбе, тя постепенно се разпространява и в други тюрбета. Следването на този принцип се стабилизира по места от съвпадението между сюжета на сцената и смисъла на практиката за принасяне на кръвна жертва по конкретен повод при тюрбе. За правилното изпълнение на тази практика се изисква кръвта на животното да изтече задължително в двора на тюрбето. Иначе казано, жертвеното послание става повод за аналогия между Аллах и патрона на съответното тюрбе.

Щампите, изобразяващи ръката на Фатима и сцената Погребението на Али, възпроизвеждат символичен образ и митологичен сюжет. Тук ще представя само сюжета на сцената, тъй като символиката на ръката вече съм разгледал в друга статия[72].

Тялото на убития Али е поставено в ковчег, носен от камила. В него е поставена и сабята Зюлфикар. Камилата се води от фигура с неясни очертания и с нимбообразна корона на главата, но се смята за арабин. Според легендата водачът на камилата и Хазрети Али са едно и също лице, защото Али е възкръснал и сам е понесъл тялото си към Неджеф, където ще бъде погребано. След камилата с ковчега вървят синовете на Али — Хасан и Хю-

сеин. Те били прокълнати от Али, защото последвали съветите на сунитите и тръгнали след него да го изпроводят. Така сунитите разбрали къде ще бъде погребано тялото на Али. Затова Хасан е прокълнат да не бъде почитан, а Хюсеин — след смъртта му да врат казани с курбани в негова чест т.е. да умре в бой със сунитите. След погребването на Али сабята Зюлфикар е хвърлена в морето, като на мястото, където е паднала, морето се разбушувало — вдигнали се високи вълни и облаци от пяна. В горния десен ъгъл на щампата е представен гробът на Али в Неджеф и изглед от града, а в горния ляв ъгъл има арабски текст, който в превод гласи: „Няма друг доблестен (мъж) освен Али, няма друга сабя освен Зюлфикар."[73]

***

Най-важният извод за представените стенописи, картини и щампи е, че паралелно с декоративното им предназначение те възпроизвеждат шиитските възгледи, символи и култове на алианите в България.

Една част от тази украса на бекташките тюрбета в България е доказателство за разпространените у нас и съхранени до днес изключително специфични и редки хуруфитски калиграми, а с друга част от нея се манифестира визуална актуализация на шиитските култове към митологизирани личности и митични персонажи, като Хазрети Али и синовете му Хасан и Хюсеин, като Фатима и изобщо Светото семейство на Мохамед, като дванадесетте имами, Хаджи Бекташ Вели и поета Кайгусуз Абдал, като Махди и Пейгамбер Ибрахим.

Възпроизведените орнаменти, образи и сцени в нови стенописи и в картини, безспорен принос за което има масовото разпространение на щампите, както и толерантното отношение на алианската общност към художника на повечето стенописи са свидетелство за стабилизиране на шиитските възгледи, символи и култове в етноконфесионалната общност на българските

алиани. В художествено отношение тези стенописи и картини са колкото необичайни от гледна точка на исляма, толкова и очарователни като примитиви.

БЕЛЕЖКИ

[1]*Eyice, S.* Akyazılı Sultan Tekkesi. — Belleten T.T.K. № 124, Ekim 1967, s. 581, ind. № 68.

[2] *Рошковска, А.* Байракли джамия. С., 1977.

[3] *Маргос, А.* Текето „Ак Язълъ баба" при с. Оброчище, Балчишко. — Музеи и паметници на културата, 1973, № 2, с. 20.

[4] Изказване на П. Кантарджиев по докладите, публикувани в сб. Проблеми на българското архитектурно наследство. С., 1955, с. 231.

[5] *Маргос, А.* Цит. съч., с. 23, инд. № 5.

[6] *Мечкуева, С. К.* Доклад за проучването, състоянието, консервационно-реставрационните работи и предложения за експониране на обект „Демир баба теке", Испериxско. — В: Инвентарна книга за научния фонд в Историческия музей в Исперих, № 1008.

[7] *Койнова, С.* Резултати от проучване на декорацията в гробницата на Демир баба. — Български фолклор, 1996, № 3—4, 93—97.

[8] *Койнова, С.* Резултати..., с. 93.

[9] Пак там.

[10] Пак там, с. 94.

[11] Пак там.

[12] Пак там.

[13] Пак там.

[14] За стиловете руми и хатаи вж. у *Keskiner, C.* Turkish Motifs. 4th Edition, Istanbul, 1995, 10—45, 72—97.

[15] Основен принос за идентификацията на орнаментите и за направената интерпретация на мотивите има А. Стоилова (НБ „Св. св. Кирил и Методий", София), за което ѝ изказвам специална благодарност.

[16] *Safadi, Y. H.* Islamic calligraphy. London, 1978, p. 137.

[17] Подробно разглеждане на 'нуктавийа' ('пасиханийа') вж. у *Кули-заде, З.* Хуруфизм и его представители в Азербайджане. Баку, 1970, 249—255.

[18] Encyclopédie de l'Islam (Nouvelle édition), t. III, Leyde-Paris, 1975, p. 620.

[19] *Петрушевский, И. П.* Ислам в Иране в VII—XV веках. Ленинград, 1966, с. 304.

[20] *Кули-заде, З.* Цит. съч., с. 39, инд. № 2.

[21] Пак там, с. 32. За 'хуррамийа' вж. в Ислам. Энциклопедический словарь. Москва, 1991, 283—284.

[22] История Азербайджана, т. 1. Баку, 1958, с. 201.

[23] *Кули-заде, З.* Цит. съч., с. 9. За термина 'зиндик' (зиндикизъм) вж. в Ислам. Энциклопедический словарь, с. 78.

[24] Encyclopédie de l'Islam, 616—622; *Ислам* (энциклопедический словарь), с. 284; *Birge, J. K.* The Bektashi Order of Dervishes. London, 1937, 58—62, 148—158; *Петрушевский, И. П.* Цит. съч., с. 305; *Кули-заде, З.* Цит. съч., 6—42.

[25] *Lory, P.* La science des lettres en terre d'Islam: le chiffre, la lettre, l'oeuvre — Cahiers de l'Université de St. Jean de Jérusalem, 1984, № 11, 89—101.

[26] *Кули-заде, З.* Цит. съч., с. 55.

[27] За исмаилизъм Вж. В Ислам. Энциклопедический словарь, 110—114.

[28] *Массэ, А. Ислам. Издание 3-е. МоскВа, 1982, с. 125.*

[29] *Кули-заде, З.* Цит. съч., 66—67.

[30] История Ирана с древнейших Времен до конца XVIII Века. Ленинград, 1958, с. 235.

[31] *Кули-заде, З.* Цит. съч., с. 52.

[32] *Birge, J. K.* Op.cit., p. 62.

[33] *Ibid.*, p. 60—62; *Eyüboğlu, I. Z.* Bütün yönleriyle Bektaşilik. Istanbul. 1993, s. 435; *Norris, H. T.* Islam in the Balkans. London, 1993, p. 90; *Кули-заде, З.* Цит. съч., 256—263.

[34] *Кули-заде, З.* Цит. съч., с. 261.

[35] *Пак там*, с. 262.

[36] *ДимитроВ, С.* Султан Махмуд II и краят на еничарите. С., 1993, 259—263.

[37] *Browne, E. G.* A History of Persian Literature under Tartar Dominion. Cambridge, 1920, p. 452.

[38] *Кули-заде, З.* Цит. съч., с. 243.

[39] *Ergün, S. N.* Bektaşi Şairleri ve Nefesleri. Cilt 1. Istanbul, 1955, s. 16, 24—25.

[40] *Gökalp, A.* Têtes rouges et bouches noires. Paris, 1980, p. 172, 180—183.

[41] Op. cit., p. 180.

[42] Op. cit., гръб на предна корица.

[43] *МикоВ, Л.* СимВолика на числата В изкустВото на българските алиани. — Проблеми на изкустВото, 1996, № 3, 44—45, 49—50.

[44] *КойноВа, С.* Резултати... с. 94.

[45] Пак там.

[46] Пак там, с. 95.

[47] Пак там.

[48] Пак там, с. 97.

[49] Пак там.

[50] *МикоВ, Л.* СимВолика на числата... 44—45.

[51] *МикоВ, Л.* ЧеВрето В културата на мюсюлманите от СеВероизточна България. — Проблеми на изкустВото, 1995, № 2, с. 52.

[52] *МикоВ, Л.* Алиански гробници В Източните Родопи. — Български фолклор, 1996, № 3—4, 38—61.

[53] Този „текст" е консултиран със ст.н.с. II ст. С. КендероВа (НБ „СВ. сВ. Кирил и Методий"), за което ѝ изказВам благодарност.

[54] ПреВодът е на Д. ДимитроВа (СУ „СВ. Климент Охридски"), за което ѝ изказВам благодарност.

[55] *Eyüboğlu, I. Z.* Op.cit., s. 221; *Кули-заде, З.* Цит. съч., с. 258.

[56] *Birge, J. K.* Op. cit., p. 55.

[57] Българските алиани. С., 1991, с. 92.

[58] Пак там, с. 5.

[59] *МикоВ, Л.* Алиански гробници... с. 48.

[60] Картины государстВенной ТретьякоВской галереи. Вып. 3, МоскВа, 1967, № 36.

[61] *ПееВ, Й.*Islямът: доктринално единстВо и разноликост. С., 1982, с. 127.

[62] *ПетрушеВский, И. П.* Цит. съч., с. 268.

[63] Пак там, с. 375, инд. 100.

[64] *Миков, Л.* Чеврето в културата на мюсюлманите... с. 49.

[65] *Миков, Л.* Алиански карнавални игри (по материали от Североизточна България). — Български фолклор, 1994, № 2, 70—71 (паралелна публикация в Études balkaniques, 1994, № 2, 135—136.

[66] *Стеблин-Каменский, И. М.* Пардэ „Кербела". — Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. Москва, 1992, 170—181.

[67] *Марр, С. М.* Мохаррам (Шиитские мистерии как пережиток древних переднеазиатских культов). — Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXVI. Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Ленинград, 1970, с. 325.

[68] Пак там, с. 332.

[69] Пак там, с. 334.

[70] *Явашов, А.* Текето Демир баба. Разград, 1934, с. 9.

[71] *Babinger, Fr.* Das Bektaschi-Kloster Demir-Baba. — Rumelische Streifen. Berlin, 1938, 43—52, Abb. 4.

[72] *Миков, Л.* Символика на числата... с. 51.

[73] Преводът е на А. Стоилова, за което ѝ изказвам благодарност.

INTERIOR DECORATION OF BEKTASHI TOMBS IN BULGARIA (MURAL PAINTING, PICTURES, PRINTS)

Lubomir Mikov

Summary

Mural paintings, pictures and prints comprise the major part of contemporary interior decoration in some of the Bektashi tombs *(turbes)* in Bulgaria. Taken separately or in a combination, these artistic patterns make for the aesthetisation of the inner space of the *turbes*, having in many cases some other functions as well.

There are mural paintings in the *turbe* of Ak Yazılı Baba (in Obrochishte, Balchik region), in the *turbe* of Demir Baba (near Sveshtari, Isperih region), and in the *turbe* of Osman Baba (in Tekke, Haskovo region). The prevailing part of this kind of decoration dates from the 20th century. Generally and in their local variations, mural paintings are rather diverse in style. Some of them include ornamentations of specific form and content. There are also mural paintings which are rather unusual as decoration.

The pictures and the prints are also a new decoration. The former are rarely met, and are painted by local amateur painters. The prints are spread in large numbers, imported from Turkey, and mosly in the recent decades of the 20th century.

The most important conclusion to be drawn on the basis of the represented mural paintings, pictures and prints is, that together with their decorative function, they also reveal Shiite notions, symbols and cults of the Alevi in Bulgaria.

Part of the decoration of the Bektashi *turbes* in Bulgaria is a proof for the spread and the preservation of exceptionally specific and rare Hurufi caligrams till modern times; another part of the decoration is the visual presentation of Shiite cults of Ali and his sons Hasan and Hüseyn, Fatima, or all members

of the Holy Family of Mohammad, as well as of the worship of the Twelve Imams, Hadji Bektash Veli and the poet Kaygusuz Abdal, Mahdi and the peygamber Ibrahim.

The represented ornamentations, images and scenes in new mural paintings and pictures (undoubtedly due to the mass spread of the prints and to the tolerant attitude of the Alevi community to the author of majority of the mural paintings) bear witness to the stabilisation of Shiite concepts, symbols and cults in the ethnoconfessional community of Bulgarian Alevis. These mural paintings and pictures, regarded as artistic achievements, are as unusual from an Islamic point of view, as they are fascinating as primitifs.

ТЮРБЕТА, ПОЧИТАНИ ОТ БЪЛГАРИТЕ-МЮСЮЛМАНИ ОТ СРЕДНИТЕ РОДОПИ

Валери Григоров

Още в началото е наложително да се поясни, че българите-мюсюлмани от Средните Родопи не правят разграничение между тюрбе и теке. Обикновено терминът тюрбе е непознат за тях и всяко място, където е погребан мюсюлмански светец, бива наричано „текьото" (текето). Поради тази причина в текста ще се запази названието теке независимо от различната му смислова натовареност.

Въпросът за почитането на текетата (тюрбета) от българите-мюсюлмани от Средните Родопи е част от проблематиката за култовото място в исляма. Изграждането на гробници на светци и оформянето на манастирски комплекси (текета) около тях се свързва с множеството дервишки ордени (ортодоксални и хетеродоксни), които действат в обширните граници на Османската империя и извън нея. Практика е водачът на ордена или най-близките му последователи след смъртта си да бъдат погребвани в специална гробница (тюрбе) и да станат обект на почитане. Така се оформя култ към мюсюлманските светци (валии), който е пренесен на Балканите от османските турци и широко се разпространява сред българите-мюсюлмани от Средните Родопи. Интересно е да се отбележи, че българите-мюсюлмани от Западните Родопи за разлика от тези в Средните Родопи нямат традицията да посещават текета или тюрбета и дори не знаят смисъла на тези термини.

Българите-мюсюлмани от Средните Родопи почитат следните текета (тюрбета): на *Осман баба* (с. Текето, Хасковско), *Йенихан баба* (вр. Свобода), *Саръ баба* (до с. Момчиловци), *текето в Смолян, текето при с. Мемково* (в Гърция). По-рядко се споменава тюрбето на Реиз баба (с. Болярци), текето при с. Богомилово, текето на Демир баба (м. Сборяново) и текето „при Варна", без да е ясно точно за кой почитан от мюсюлманите култов обект става въпрос. От посочените по-горе пет текета, четири се намират в самите Родопи, а петото — Осман баба, е разположено в полето, недалече от Хасково.

ЛЕГЕНДИ

Според българите-мюсюлмани от Средните Родопи Осман, Йенихан и Саръ баба са били *братя*. Легенда разказва че са живели преди 660 г.[1]

Съществуват поне три основни варианта за живота на тримата братя. Според една от легендите и тримата са били *пълководци* (турски военачалници). Масово е разпространено мнението, че Йенихан баба е покорителят на Родопите. Според легендата е загинал в битка с българите, която е станала в подножието на вр. Свобода. „Затова на този връх е погребан Йенихан баба, там е неговото теке". След смъртта на Йенихан начело на турските войски застанал брат му – Саръ баба.[2]

Българите-мюсюлмани от Средните Родопи разказват и друга съвсем битова история за тримата братя. „Веднъж Осман, Йенихан и Саръ баба се събрали заедно да *пекат чеверме*. След като го изяли, всеки един взел по един *шиш* и го хвърлил. Там, където паднел шишът, там се заселвал да живее, там умирал и там му направяли текето."[3] Според друг вариант на същата легенда, тримата братя се събрали на *Вр. Рожен*, откъдето хвърляли *тояги*.[4] В трети вариант хвърленият предмет е *копие*.[5] Вероятно последният вариант загатва за военна-

та принадлежност на трите братя, докато първите два ги свързват с традиционния за района поминък — скотовъдството.

В района на гр. Лъки някои българи-мюсюлмани свързват *Йенихан баба с Исус Христос.* Според тях двамата били *братя.* Когато хвърляли тояги, тази на Йенихан паднала на вр. Свобода, а тази на Христос — на вр. Кръстов.[6] Според друго единично сведение от с. Давидково „Йенихан е едно и също със св. Илия. Той (Йенихан) седи на най-високото място".[7]

В статията си за Рупчос от 1899 г. Хр. П. Константинов споменава, че за върха, където е текето на Йенихан, местното население вярвало, че всъщност там е бил погребан великанът *Рим-папа* (римският папа).

В разказите често се споменава, че Осман баба, Йенихан баба и Саръ баба са били *евлии* (светци). Евлии за местните са хора, които притежават нечовешки възможности — придвижват се бързо в пространството; могат да бъдат едновременно на три различни места; ако им отсекат главата, те могат да си я вземат в ръце и да продължат да се движат; могат да четат мислите на другите хора, честни са — не могат да лъжат и да грешат. Смята се, че ако други хора разберат, че някой е евлия, то той (евлията) ще умре до *40 дена.* Евлии могат да бъдат и мъже, и жени, и деца.

Третият и може би най-масовият вариант на легендата за трите братя-евлии определя Йенихан баба като *овчар,* Осман баба като *обущар,* а за Саръ баба не се знае нищо. Легендата гласи, че един ден Йенихан баба решил да посети брат си — Осман баба. Понеже живеел в планината, той взел бистра планинска *вода* и я сложил в *кърпа,* за да я занесе като дар на Осман. Понеже Йенихан бил много свят човек, водата в кърпата се запазвала, без да тече. Той влязал при брат си и окачил кърпата с вода на стената. По това време Осман, който бил обущар, вземал мярка на една жена. Йенихан погледнал краката ѝ и „умът му щъкнал". Водата в кърпата протекла (като знак за сторения грях). Осман извикал на Йенихан

да се опомни, че „грях е сторил". Йенихан осъзнал грешката си и станал свят човек. Твърди, че тогава Осман казал на Йенихан: „Лесно се става евлио (светец) на баиро, трудно е тука сред хората".[8]

Тези битови легенди за тримата братя-евлии са гръбнакът, който свързва в една система текетата, почитани от българите-мюсюлмани от Средните Родопи. *Триадата* — Осман баба, Йенихан баба, Саръ баба обаче не е равностойна. Триадата фактически е *диада*. Винаги след споменаването на тримата братя разказът продължава по-нататък само за двамата — Осман и Йенихан. За третия брат не се знае нищо, нищо не се разказва за него, не се знае и какъв е бил. Понякога дори мястото му е заето от Реиз баба, от Демир баба или от някой друг неизвестен баба, чието теке се намира някъде в *Турция* — в Одрин, в Истанбул, или в Бурса. Третият брат отпада от легендата, но не и от митичната формула на триадата.

В района на Чепинската река (Рудоземско) инцидентно може да се чуе, че „май е имало и *четвърти брат*, който е живял в Гюмюрджина".[9] Това предание отразява естествената връзка между Средните Родопи и Беломорието, която е прекъсната през 40-те години, със затварянето на границата между България и Гърция.

Диадата Осман баба—Йенихан баба се намира в определена бинарна опозиция. Личностните характеристики на двамата и местонахождението на текетата им силно контрастират, заемайки два полюса на пространството. Текето на Йенихан се намира в планината, на върха, на 2000 м надморска височина. То символизира дивото, далечното, трудно достъпното, високото. Посещението му е тясно свързано с изпитанието от трудния път.

За разлика от Йенихан текето на Осман баба се намира в полето, в ниското, близо до главните пътни артерии. То символизира удобното, благоустроеното, близкото. Опозицията високо — ниско, планина — поле, трудно достъпно — лесно достъпно е очевидна.

Намирайки се в опозиция, Осман баба и Йенихан баба изграждат единното пространство на сакралното, взаимодопълвайки се и подкрепяйки се. Осман баба е живял сред хората и е бил свят човек, а Йенихан е живял като самотник и е станал свят. Осман баба е бил абсолютен праведник, а Йенихан понякога е загубвал чистотата на помислите си.

Българите-мюсюлмани от Средните Родопи поставят в йерархията за святост Осман баба по-високо от Йенихан. В същото време във възрастовата йерархия Йенихан е посочван като най-големия от братята, после идва Осман и накрая Саръ баба.

И както Осман баба е поставен по-високо от Йенихан баба по святост, така българите-мюсюлмани от Средните Родопи и българските турци от Източните Родопи заявяват, че да се отиде на поклонение на Йенихан е равносилно на отиване на *хаджилък* до Мека. *„Йенихан е българската Мека"*.[10]

За създаването на мита за българската Мека — Йенихан, има няколко благоприятни фактора:

1. Текето на Йенихан баба се намира на около 2000 м надморска височина и е най-високото теке в България. Достигането му е свързано със сериозно изпитание, а *изпитанието от пътя* е необходим елемент от хаджилъка.

2. По време на *комунистическия режим* е съществувала строга забрана да се посещава Мека от българските мюсюлмани. Йенихан се явява като алтернатива и компромисен вариант. При *недостижимостта* на истинската Мека компенсаторно се създава нова — достъпна българска Мека, Мека — достижима за мюсюлманите в България.

3. Днес има по-голяма свобода за българските мюсюлмани да ходят на хаджилък до Мека, но силно намалелите им доходи правят това трудно възможно. При новата ситуация Йенихан запазва значението си на алтернативна Мека за мюсюлманите с *нисък доход*.

4. В непосредствена близост до Йенихан се намира връх Кръстов (известен още като Кръстова гора), кой-

то за българите-православни от Средните Родопи и Асеновградско има значението на *българския Йерусалим*. Популярността на Кръстова гора става все по-голяма и привлича хиляди поклонници от цялата страна. Йенихан и Кръстов не се конфронтират, но си влияят взаимно, повишавайки степента на сакралността си.

5. Покрай връх Свобода (Йенихан) минават стари калдъръмени *пътища*, строени според легендата през тракийско или през римско време. Тези пътища са били важни магистрали, свързващи планината с полето по осите север—юг и изток—запад. До началото на XX в. те са функционирали като основни пътни артерии. Всеки петък през летните месеци са идвали поклонници от полето и от планината — помаци и турци, които да се поклонят на Йенихан баба. Идвали са и много търговци. Така на Йенихан е ставал голям седмичен панаир, на който са се разменяли жизненонеобходими стоки между *полето* и *планината*. До началото на XX в. освен сакралното си значение Йенихан има и своите важни стопански функции. Може би заради тях на Йенихан са се качвали и много българи-православни.

6. Една от основните характеристики на святото място е наличието на особена сила, която го брани от посегателства. Според разказите, когато са *„гърмяли"* тюрбето на Йенихан баба (а то е гърмяно, т. е. е взривявано 3 пъти по различно време и отново е съграждано), е захващала страшна градушка, счупени били много керемиди, а човекът, който го е гърмял, едвам се спасил, но по-късно се парализирал до кръста.[11] Разказва се и как по време на Руско-турската освободителна война руските войски стигнали до Йенихан, но не могли да продължат на юг, защото се извила една юда (вихрушка) и обърнала казаните с храна, а руситe много се уплашили и побегнали надолу.[12] През 1878 г. границата между Източна Румелия и Турция се прокарва точно по билото и връх Свобода (Йенихан), а по-късно става граничната разделителна между България и Турция.

По време на комунистическия режим българите-мюсюлмани (помаци) от Средните Родопи са посещавали най-често текетата на Осман баба и на Йенихан баба. Обикновено са редували — едната година на едното място, другата на другото, без обаче това да бъде регламентиран принцип. По-рядко са посещавани гробът на Саръ баба и текето в Смолян.

Освен текетата на Осман баба и на Йенихан баба, гроба на Саръ баба и текето в Смолян българите-мюсюлмани в района на Рудозем често споменават и за текето при с. Мемково (в Гърция). Разказват, че там има 3 гроба – на мъж, на жена и на дете, евлии. Били са семейство. Преди да отидат в с. Шаин (близо до с. Мемково) те минали през с. Осиково, където помолили хората да ги нахранят и подслонят. Било им отказано и евлиите ги проклели. Затова сега селото е „затрито", всички хора са се изселили от него. Според друг вариант евлиите били минали през с. Демирджик (в Гърция), където им бил отказан подслон и храна. „Затова Демирджик е най-бедното село в Беломорието." После евлиите отишли в с. Шаин. Там хората ги приели. Затова Шаин „напреднало, забогатяло".[13]

ФУНКЦИИ

Българите-мюсюлмани от Средните Родопи посещават текетата (тюрбета) по различни поводи: Като поклонение на свято място, за заколване на курбан, за отдаване почит на бабата-светец, за хаир, за изцеление. Смята се, че да отидеш на Осман баба е „голям хаир". Там са ходели предимно *мъже*. Вземали са по един или няколко овена, за да направят курбан, и са изпявали „мевлюд". „Осман баба е Господен човек, затова колят курбан за него".[14]

На Йенихан баба също са ходели предимно *мъже*. Най-често посещенията са ставали през лятото — от май до септември, като кулминацията е през август около

Илинден. Българите-мюсюлмани от Рудоземско са предпочитали да извършват поклонническите посещения във времето между Рамазан Байрам и Курбан Байрам или в месец Мухарем, на 12-ия ден. На Йенихан се стои по 2—3 дена. Там се правят два „рекята“, наричат се нефиле-намаз. Прави се в името на Аллах, но не е редовен намаз и не е задължителен.[15]

Правилото на текета (тюрбета) да ходят само мъже е характерно за тези райони, къдетоислямската традиция е силна и се спазва (района на Рудозем), съчетано с отдалеченост от текето. Тези, които идват отдалече, са под въздействието на пътя — възприеман като поклонническо пътуване до свято място. Заедно на текетата ходят мъже и жени от онези райони, където ислямската традиция се спазва по-слабо (Лъки, Загражден) или живеещите близо до текето (Давидково).

Освен мюсюлмани на текета (тюрбета) ходят, макар и по-рядко, и християни, за да опитат от курбана, да се помолят на бабàта за плодородие, като туристи или просто на панаир, да видят много хора.

Една от най-разпространените функции на текетата (тюрбета) почитани от българите-мюсюлмани от Средните Родопи е за *изцеление*. „На текета ходят *болни хора*“, преспиват на текето, а на сутринта се мият с роса.[16] На текето в Смолян ходят предимно *жени за здраве*. „Там има два гроба — на мъж и на жена. Когато нещо те боли, лягаш при гробовете и се опитваш да заспиш за малко“.[17]

Навремето, когато границата между България и Гърция е била фиктивна, много българи-мюсюлмани от района на Рудозем са ходели на текето при с. Мемково (в Гърция). Отивали са в края на септември, след като привършвала работата на „кърà“. На текето при с. Мемково ходят *болни деца*. Там се преспива за лек.[18]

Възрастна жена от с. Чепинци (Рудоземско) си спомня, че синът ѝ като малък се разболял от краста. Тогава го завела на текето при с. Мемково. Там имало и баня с минерална вода. Със затварянето на границата се пре-

късва за близо половин век достъпът на българите-мюсюлмани от Родопите към Беломорието.

За посещаването на текетата (тюрбета) няма строго фиксиран ден от годината. Ходи се предимно лятно време. От дните на седмицата преди се е предпочитал петъкът, но сега се ходи събота и неделя (почивни дни). Само в района на Рудозем може да се чуе, че най-подходящо време за посещение на теке е между двата Байрама, но невинаги се спазва стриктно.

Може да се обобщи, че българите-мюсюлмани извършват ритуално посещение на текетата — когато им е удобно (гледат да е почивен или неработен ден), когато е топло (лятно време), когато имат най-малко селскостопанска работа, и рядко се съобразяват с празниците от мюсюлманския календар. Това отношение към сакралното може да бъде изведено с кратката формула *утилитарна сакралност* (удобната сакралност) или приспособяване на сакралното към утилитарната характеристика на новото време.[19]

ГРОБОВЕТЕ В ТЕКЕТАТА СА КЕНОТАФИ

Нерядко се среща мнението, че гробовете в текетата са кенотафи. В тях няма погребани тела, а те са само „нишан" (знак). „Мелайке (ангел) в гроба няма." Смята се, че там, където е паднала престилката на момиче-евлия, или шапката на момче-евлия, или е паднало копието на мъж-евлия, се прави теке (има се предвид гроб). „Кости евлия нема. И да търсите костите му, няма да ги намерите".[20]

ОРИЕНТАЦИЯ НА ГРОБОВЕТЕ В ТЕКЕТАТА

Измерена е ориентацията на гробовете на Осман баба, на Йенихан баба и на Саръ баба. Тя е ЮЗ-СИ (азимут 230°—270°). Същата ориентация на гробовете си използват всички българи-мюсюлмани (помаци) от Родопи-

те. За разлика от тях българските турци от Източните Родопи използват друга ориентация на гробовете си: ЮИ-СЗ (азимут 140°—160°), което се различава от ориентацията на българите-мюсюлмани с около 90°. Тюрбетата в Източните Родопи, които се почитат предимно от българските турци, имат същата ориентация като гробовете на турците, но различна от тази на помаците. Еднаквата ориентация, която имат гробовете при текетата, почитани от българите-мюсюлмани от Средните Родопи, с ориентацията на техните гробове и различната ориентация на тюрбетата в Източните Родопи, почитани предимно от българските турци, и на техните гробове ясно разграничава два мюсюлмански обредни модела — този на българите-мюсюлмани от този на българските турци.

Ориентацията на гробовете в текетата може да носи допълнително информация не само за религиозния орден създал текето, но и за населението, което го е почитало. Бъдещи изследвания биха дали по-голяма яснота за степента на влияние, което са имали текетата или тюрбетата в Средните Родопи в процеса на ислямизация на част от местното християнско население, за това, доколко текето или тюрбето са били центрове на разпространението на исляма и центрове, налагащи определени обредни модели, в конкретния случай с ориентацията на гробовете.

ВЪЗРАЖДАНЕТО НА ИСЛЯМА И ПОЧИТАНЕТО НА ТЕКЕТАТА (ТЮРБЕТА)

През последните години се наблюдава засилено афиширане на религиозните чувства сред българите-мюсюлмани в някои райони на Родопите. Особено силен е той в Маданско и Рудоземско, където се строят масово нови джамии и се възстановяват мюсюлманските обичаи и традиции. Тези процеси неминуемо водят до ново от-

ношение към текетата (тюрбета). Местните имами, начело със Смолянския мюфтия, смятат, че текетата са нововъведение в исляма на османските турци и почитането им не е правилно. Мюсюлманските лидери на българите-мюсюлмани започват упорита борба за *изчистването на исляма* от т. нар. „турски патенти" — почитането на текета, правенето на *муски,** *обичаят деври*** и т. н. Изтъква се, че в исляма се забранява ограждането на гроба или зиданието на сграда над него, защото така в култ се издига човекът вместо Бога. Според исляма гробът не бива да става обект на почитане.

В подкрепа на отрицанието на почитането на текетата се разказва следната весела история: „Живеел (в днешна Гърция) един беден, но хитър човек. Той имал само едно много старо и мършаво магаре. Но магарето умряло. Тогава човекът го погребал с почести и му издигнал теке (има се предвид сграда). Хората, като видели текето, започнали да идват и да се кланят на гроба. Оставяли и много дарове и пари. Така старото магаре служило вярно на своя стопанин и след смъртта си, а бедният човек се изхранвал с оставяните на текето дарове."[21]

Това кратко съобщение има за цел да представи началните резултати от изследванията за тюрбетата, почитани от българите-мюсюлмани от Средните Родопи, да разкрие системата от взаимна обвързаност между тях, доколкото тя съществува, йерархията и функциите им. Почитането на Йенихан като българската Мека поставя въпроса за компенсаторните механизми, които създават желаното, но недостижимо сакрално, там където то е достижимо за масата от поклонници.

---

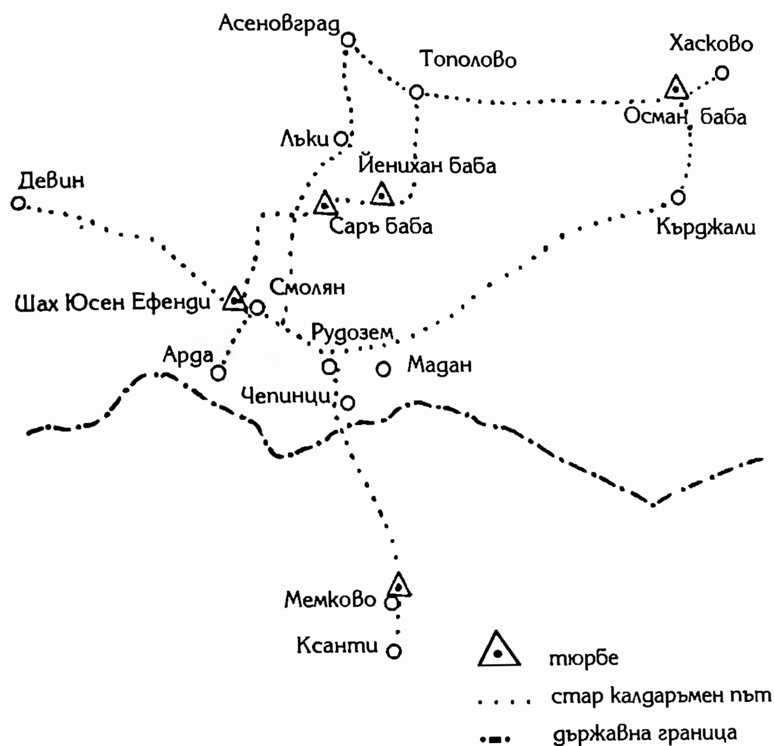
* Молитва, написана на арабски върху лист хартия, която предпазва човека от зли сили, болести и магии. Носи се под дрехите или се зашива в тях.

** Обичаят „деври" (девир) е въведен от имам Бергеви (Бюлгеви). Той се извършва след смъртта на човека. Сядат 5 или 7 мъже в кръг в джамията или в къщата на починалия или на друго място и започват да си предават един на друг пари като казват: „приемам — връщам". Това се прави, за да се опростят на починалия пропуснатите през живота му намази (молитви).

БЕЛЕЖКИ

[1] Архив на В. Григоров, Експедиция „Кръстова гора" 1994 г.
[2] Архив на В. Григоров, Чепинци, Рибница 1993 г.
[3] Архив на В. Григоров, Белица, Давидково, Манастир, Загражден 1994 г.
[4] Архив на В. Григоров, Чепинци 1993 г.
[5] Архив на В. Григоров, Рибница 1993 г.
[6] Архив на Е. Иванова, Експедиция „Кръстова гора" 1994 г.
[7] Архив на И. Атанасов, Експедиция „Кръстова гора" 1994 г.
[8] Архив на В. Григоров, Чепинци 1993 г.
[9] Архив на В. Григоров, Чепинци, Рибница 1993 г.
[10] Архив на В. Григоров, Експедиция „Кръстова гора" 1994 г.
[11] Архив на В. Григоров, Белица, Загражден, Давидково, Манастир, Чепинци 1994 г.
[12] Архив на В. Григоров, Манастир 1994 г.
[15] Архив на В. Григоров, Чепинци, Рибница 1993 г.
[14] Архив на В. Григоров, Чепинци 1993 г.
[15] *Пак там.*
[16] Пак там.
[17] Пак там.
[18] Пак там.
[19] Терминът „утилитарна сакралност" е въведен от Е. Иванова при изследването на феномена „Кръстова гора".
[20] Архив на В. Григоров, Чепинци 1993 г.
[21] Пак там.

ПОЧИТАНИТЕ ТЕКЕТА ОТ БЪЛГАРИТЕ-МЮСЮЛМАНИ ОТ СРЕДНИТЕ РОДОПИ



TEKKES REVERED BY BULGARIAN MUSLIMS IN CENTRAL RHODOPES

Valery Grigorov

Summary

Reverence for tekkes by Bulgarian Muslims in Central Rhodopes is part of the study of cult places in Islam. The foundation, maintenance and veneration of tekkes are related to the functioning of numerous dervish orders (Sunni or Shi'ah) existing within and outside the borders of the Ottoman Empire. The cult for "evliya" (the saints) and the reverence for tekkes was introduced in the Balkans by the Ottoman Turks.

The aim of the present article is to present the preliminary results from a research on the tekkes venerated by Bulgarian Muslims in Central Rhodopes. These are the tekkes of Othman baba (in the village of Teketo), Yenihan baba (on the mountain peak of Svoboda), Sarı baba (near the village of Momchilovtsi), the tekkes in the town of Smolyan and in the village of Memkovo, Greece.

We have considered the wide-spread legends associated with the tekkes of Othman baba, Yenihan baba and Sarı baba in particular. The three of them are in a family relationship — they are brothers, Yenihan being the eldest, Othman the second, while Sarı baba is the youngest among them. The triad, however, is not balanced and in the legends it actually falls apart and only the diad Othman — Yenihan remains. The third brother drops out of the legend but does not cease to be part of the mythical formula of the triad.

The images of Othman baba and Yenihan baba are in a binary opposition, the former being an absolutely sinless man while the latter is sometimes susceptible to sin. Yet the two brothers constitute the unit of the sacred space complementing and supporting each other. In the hierarchy of holiness of Bulgarian Muslims Othman baba definitely ranks higher than

Yenihan baba. Yet, rather unexpectedly, according to Bulgarian Muslims in the Central Rhodopes, being a pilgrim to the tekke of Yenihan baba equals a pilgrimage to Mecca. They declare that "Yenihan is the Bulgarian Mecca." The elaboration of the mythologeme of a Bulgarian Mecca ranging at an equal level of holiness with the real one raises a number of questions concerning the compensatory mechanisms in creating the desired but unattainable sacred where it is attainable and convenient for the potential pilgrims.

Represented are also the different functions of the tekke — as a holy place for pilgrimage, as a place for a ritual sacrifice, "kurban", as a place of veneration of the baba-saint, as a place one visits for "hayır", as a place of curing practices.

The orientation of the tombs within the tekkes has the following dimensions — SW/NE (azimuth 230—270), differing from those in the tekkes in Eastern Rhodopes revered by Bulgarian Turks (Sunni and Shi'ah), whose position is SE/NW (azimuth 140—160).

Our research is still in its first stage and an extensive and careful work has to be carried out further. Yet, the information gathered so far allows us to conclude that Bulgarian Muslims from the Central Rhodopes choose to make the ritual visit to the tekkes at a time convenient for them, usually during a holiday when they are not at work, when the weather is good (preferably in the summer), when work in the fields is not very intense, and they do not always take into consideration the religious holidays in the Muslim calendar. To define this new attitude towards the sacred we have adopted a term introduced by Evgenia Ivanova, "utilitarian sacred", that is, an adaptation of the sacred to the utilitarian aspects of the Modern times. The revival of Islam observed in some parts of the Rhodopes.This leads to new atitudes in the reverence for tekkes. It is believed that this is an innovation introduced in Islam by the Ottoman Turks and is considered bad.

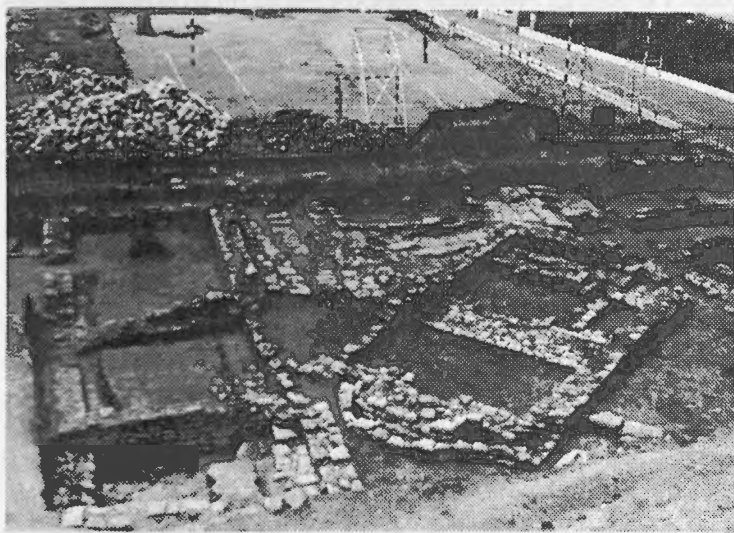
НОВООТКРИТ ПАМЕТНИК НА ИСЛЯМСКАТА КУЛТОВА АРХИТЕКТУРА В КАЛИАКРА

Мария Йосифова

Археологическите проучвания на крепостта Калиакра, разположена на едноименния черноморски полуостров, разкриха множество паметници — свидетели на бурната ѝ двехилядолетна история. Те дават възможност да се проучат укрепителната система и градоустройството, жилищната и култовата архитектура, както битът и духовният живот на обитателите ѝ. Важна роля за изграждането на облика на крепостта е играла укрепителната система, чието оригинално оформяне е било продиктувано от специфичните природни условия. Високите непристъпни скалисти брегове осигурявали естествената ѝ защита по море, а по суша я бранели три успоредни укрепителни пояса. Тези укрепления обособили трите ядра на градския организъм — цитаделата, външния град и подградието.

Цитаделата е най-вътрешната и същевременно най-укрепената част. Тя била заселена още в IV в. пр. н.е. С малки изключения животът в нея продължил след това чак до началото на XVIII в. Цитаделата била укрепеният селищен център на тракийското племе теризи, тя била седалището на управителите на кастела в римската и късноантичната епоха, тук бил замъкът на владетеля на Добруджанското деспотство — Добротица, а през османската епоха в нея се разполага турски гарнизон. Строителните останки от различните исторически периоди днес излизат изпод насипите от рушевини и пръст, преплетени в сложни плетеници от зидове и настилки.

В средната част на цитаделата на около 300 м от крепостната ѝ порта археологическите проучвания разкриха останките на една отсечка от главната улица на крепостта и няколко сгради (Обр. 1).[1] На това място теренът на полуострова достига най-високата си точка. Както и при останалите проучени досега участъци в цитаделата, така и тук културният насип е сравнително тънък. Непосредствено върху неравната повърхност на материковата скала ляга плочестата каменна настилка на късноантичната улица, в средата на която преминава отточен канал. Встрани от улицата са запазени основите на прилежащите ѝ постройки — жилищни сгради от същата епоха (IV—VI в.), някои от които са преустроени и използвани, както сочат откритите в тях материали, през XIII—XIV в. Впоследствие, след разрушаване на средновековните постройки теренът е бил частично използван за християнски некропол. Ако се съди от стратиграфията на гробовете и разкрития в тях оскъден инвентар, некрополът би могъл да се отнесе към края на XIV — първата половина на XV в.



Обр. 1. Секторът В цитаделата на Калиакра с останките на джамията

В тази културна среда със своеобразния си план вниманието привличат останките на една правоъгълна сграда, чийто югоизточен ъгъл лежи върху платното на късноантичната улица (срв. обр. 1). Тълкуването на плана и предназначението на сградата, възстановяването на архитектурния ѝ образ, както и уточняването на времето на нейното битуване са предметът на настоящата работа.

Архитектурните параметри на сградата представляват леко издължен правоъгълник с рамери 12,30х6,95 м. Надлъжната му ос е ориентирана североизток-югозапад с 50° отклонение от севера.[2] Четирите стени, градени от камък на кал, които очертават правоъгълното пространство, не са нито еднакво дебели, нито еднакво запазени във височина. Най-добре се е съхранила северната стена, достигаща 0,70 м височина от нивото на съвременния на строежа терен. Както външното, така и вътрешното ѝ лице са гладки, а самата тя е широка 0,85 м.

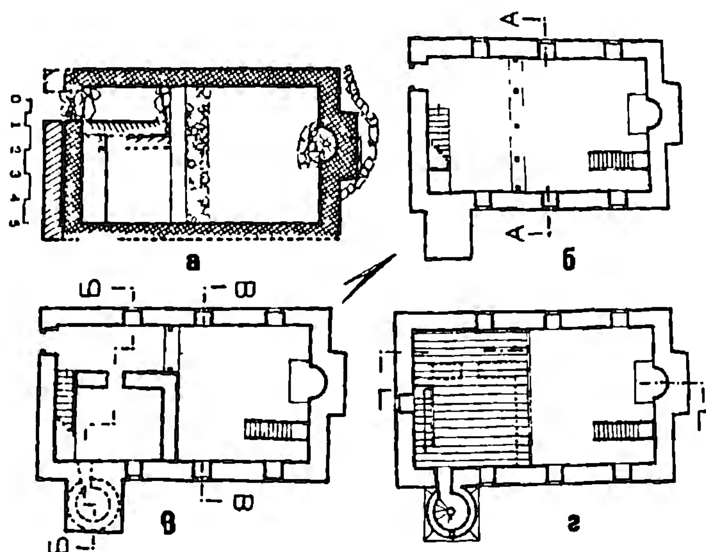
Източната стена, също добре запазена, има в дебелината си отвътре една полукръгла ниша, широка 1,25 м (обр. 1 и обр. 2). Нейната дълбочина (0,60 м) почти изчерпва дебелината на стената — обстоятелство, наложило удвояването на източната стена в зоната на нишата (обр. 1 и обр. 2).

Състоянието на южната стена е най-неблагоприятно. Нейното външно лице по цялата ѝ дължина е обрушено на дълбочина до 0,40 м в западния ѝ край.

Интересен е начинът, по който е устроена западната стена на правоъгълната сграда. Тук на пръв поглед изпъкват три успоредни, долепени една до друга стени обр.2-а и обр. 3). Те се различават не само по размерите си и запазената височина, но също и по нивата, на които са заложени. Така външната стена, чиито останки достигат 0,45 м във височина, ляга с 0,30 м по-плитко в сравнение с останалите две. Вътрешната пък е със 0,70 м по-къса от външната и средната и е по-широка от тях.

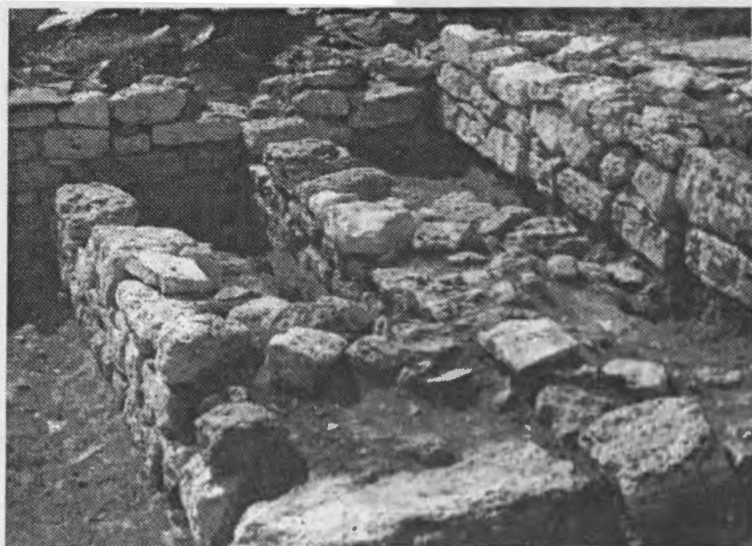
В габаритите на така описаната правоъгълна площ на сградата изпъкват три други стени. Първата от тях, с посока север-юг, разделя площта на сградата на две

(обр. 1, обр. 2-а, обр. 4). Източната част, която е всъщност по-голямата, образува квадрат със страна 5,50 м. Трябва да се отбележи, че тази стена едва се подава от нивото на пода и че в двата си края не се свързва конструктивно с надлъжните стени. В мястото на допирането лицата на надлъжните стени се издигат гладко нагоре. Непосредствено пред източното лице на описаната стена се простира каменна настилка, широка 1,00 м (обр. 1 и обр. 4). Каменна настилка покрива пода и на полукръглата ниша, като излиза малко пред нея (обр. 2-а).



Обр. 2. Планове на джамията в Калиакра
а — Исторически план; б — Първи строителен период — Възстановен план; в — Втори строителен период — Възстановен план; г — Трети строителен период — Възстановен план

Двете други стени, от които са оцелели само камъните на северните им лица, са успоредни и имат посока изток-запад (обр. 2-а и обр. 4). Те отстоят на 1,30 м от северната стена на сградата и са почти долепени една до друга. В сегашното им състояние е трудно да се определи тяхната първична дебелина.



Обр. 3. Западните стени на джамията (поглед от север)

В по-голямата — южната площ, ограничена от двете описани стени, не личат следи от подова настилка. Останки от такава са съсредоточени в издължената северна част, където са запазени няколко големи каменни плочи, опиращи до северното лице на една от разгледаните стени. Явно, че някога настилката е преминавала през цялата площ на северната част (обр. 4).

Така представеното състояние на паметника ни дава достатъчно основания, за да изградим идеалния образ на неговото първично оформяне и да проследим хронологията на преустройствата, които той е претърпял.

Нека най-напред се спрем на югозападния ъгъл на сградата. Сондажът, който направихме от вътрешната му страна, показва, че само средната от трите долепени една до друга стени, е конструктивно свързана с южната надлъжна стена (обр. 3). Този факт категорично говори, че в началото сградата е била малко по-къса, т. е. настоящата средна западна стена се е явявала външна

(обр. 2-а). Впоследствие постройката е била издължена с изграждането на сега съществуващата външна западна стена (обр. 3). На пръв поглед остава неясно присъствието на вътрешната стена. Няколко подробности в структурата ѝ обаче подсказват какво е било предназначението ѝ. Преди всичко правят впечатление два големи каменни блока, които се различават по размерите си от всички други (обр. 3 и обр. 4). Тяхното разполагане в самия северен край на стената под прав ъгъл спрямо външната стена явно говори, че те я ограничават на това място. А като се има предвид, че подобно масивно ограничаване не съществува във външните ъгли, които поемат основното отвесно натоварване, то очевидно е, че присъствието му във вътрешността на постройката няма конструктивен характер.

Обр. 4. Западната част на джамията в Калиакра (поглед от изток)

Самото подреждане на двата големи блока в най-долния ред на вътрешната стена разкрива същината ѝ. Това е каменна стълба, долепена до вътрешното лице на първичната външна стена. Като държим сметка за дъл-

жината на стълбата и вероятната височина на стъпалата по 0,20 м и за големината на площадката, която трябва да се оформи пред насрещната южна стена (0,80—0,90 м), ще стигнем до извода, че нивото, до което е извеждала стълбата, е около 2,30 м. Какво е било предназначението на стълбата, до какви пространства и помещения е било замислено да достигне тя, можем да си изясним, като разгледаме разположението и размера на нишата в източната стена на сградата.

Обикновено оформянето на ниши в източните стени на издължени правоъгълни еднопространствени сгради се свързва с християнските църкви. Така на пръв поглед бихме помислили, че сме изправени пред християнска култова сграда. Редица обстоятелства обаче противоречат на подобно становище. Нито разположението и малките размери на нишата, нито нейната непропорционалност спрямо параметрите на сградата се срещат в християнския храм. И още: каменната настилка, която очевидно е запазена в цялостния си вид, е съсредоточена само в отвора на нишата и в един малък периметър пред нея — факт, нехарактерен за християнската култова архитектура, при която настилката обхваща повсеместно пространството пред олтара.

Следователно няма основания да свържем нишата с християнски православен храм, нито пък с декоративно или функционално предназначение на каквато и да е светска постройка. Единственото обяснение, което оправдава нейното присъствие, е, че тя е служила за михраб на ислямска култова сграда. Така че останките на разглежданата постройка принадлежат на джамия.

Както е добре известно, дори и в най-големите джамии площта на михрабната ниша е една минимална частица от цялата площ на молитвената зала. Това е така, защото в тази ниша не се влиза. Предназначението на михраба е преди всичко да определи посоката на джамията към Мека. За по-голяма тържественост и изява на тази мистична ос нишата е обхваната от богато

украсена рамка, над чийто горен край е изписан текст. В повечето случаи според диаметъра на нишата дъното ѝ е три или петстенно, като горната част е покрита със сложно подредени „сталактити".[3] Съществуват обаче случаи, при които дъното на нишата е полуцилиндрично, а покритието ѝ, т. е. конхата, е четвърт сфера, но с извисен връх, според източната традиция. Възможно е поради малкия си размер михрабът на джамията в Калиакра да е бил оформен като петстенна призма чрез нанасяне на по-дебел хоросанен пласт (обр. 5-в).

Правят впечатление две особености на михраба в нашия случай. Това, че не е ориентиран към Мека, т. е. на югозапад, както е прието за нашата географска ширина, и че не е поставен в централната ос на джамията, каквато е практиката. Първата особеност не е трудна за обяснение, като се има предвид, че дълго време изискването за насочване на михраба към Мека не се е спазвало стриктно. Това става едва след края на XVI в., когато в Истанбул се създава специална астрономическа служба.[4]

Колкото до асиметричното разположение на михраба, макар и много рядко, такива случаи съществуват и както ще стане дума по-нататък, Калиакренската джамия намира своите аналогии в това отношение.

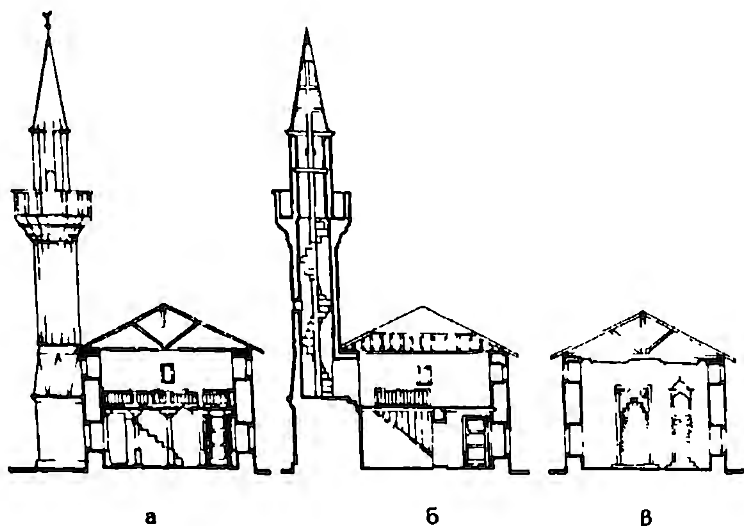
Минарето — този съществен елемент във външното обемно-пространствено и композиционно решение на всяка джамия — в преобладаващите случаи се долепва до западния край на южната стена на сградата. Тази именно практика обяснява защо стълбата е разположена до вътрешното лице на западната стена и защо първото ѝ стъпало се намира в северния ѝ край. За присъствието на минаре подсказва не само вътрешната каменна стълба. По-дълбокото обрушаване на лицето на южната стена точно срещу точката, към която извежда споменатата стълба, дава основание да се приеме, че на това място е била разположена основата на минарето. Тук градежът е от доста едри каменни блокове (обр. 5). Вероятно тази зидария е продължавала и на юг и е

съставлявала основите на минарето. Обстоятелството, че цялата джамия, заедно с минарето ляга върху здрав скалист терен, е било причината да не се копаят дълбоки основи, а най-долният ред от градежа да стъпва непосредствено върху терена. Същевременно тази особеност на градежа е била причината по-едрите каменни блокове да бъдат извлечени след разрушаването на джамията и вложени в по-късни градежи.

Обр. 5. Конструктивна връзка между южната и средната западна стена

При по-големите джамии, чиито стени са по-дебели, стълбата, която води към минарето, се вмества в дебелината на западната стена. У нас това устройство наблюдаваме например в софийската Баня баши джамия (1574 г.)[5], а и на други места.

В нашия случай стълбата, която е извеждала до минарето, е имала вероятно още едно предназначение — да осигури достъп до галерията, разположена в западната част на постройката (обр. 2-б, обр. 6-а, обр. 7). На

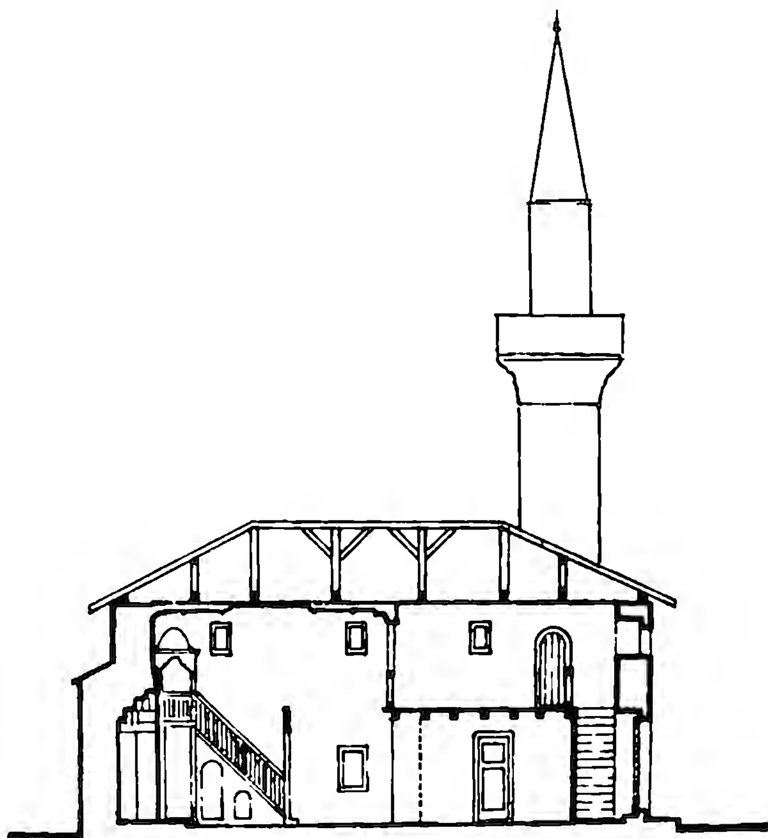


Обр. 6 Джамията в Калиакра — разрези
а Първи строителен период. Напречен разрез „А—А" (поглед от изток);
б — Втори троителен период. Напречен разрез „Б—Б" (поглед от изток);
в — Напречен разрез „В—В" (поглед от запад)

изток тя достига до ниската, несвързана с надлъжните стени каменна зидария. Тази зидария всъщност следва да се тълкува като стилобат на дървени колони, поддържащи галерията (обр. 2-б и обр. 4).

В предложената реконструкция на паметника (обр. 2-б, обр. 6-а, обр. 8), която отразява първия му строителен период, представяме идеалния образ на минаре, изградено от камък. Ще посочим обаче, че не е изключена възможността над каменната основа, която се е изравнявала с височината на стълбата, стволът на минарето (т. нар. гьовде) и обикалящата го конзолна площадка — викалото (шерефе), така също и венчалният кюлах да са били дървени.[6]

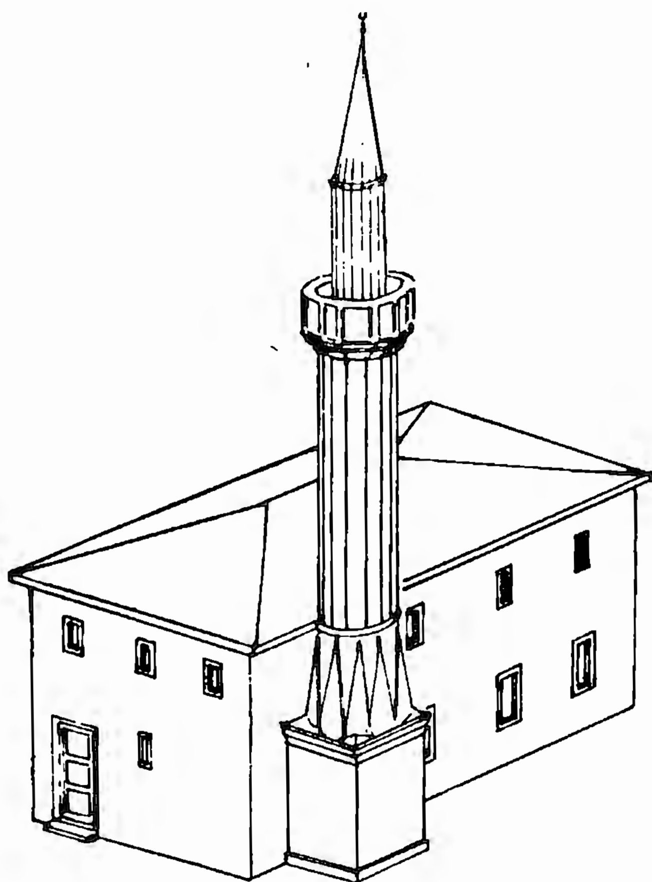
Този вариант изглежда доста приемлив. Възможен е обаче и друг. Обикновено минаретата се зидат с качествен варов разтвор, примесен с белтъчни веществва. А като се има предвид, че в непосредствена близост на терена не се намериха следи от такъв разт-



Обр. 7. Трети строителен период. Надлъжен разрез „Г—Г" (поглед от север)

вор, можем да допуснем алтернативата, че минарето може да е било изработено изцяло от дървен материал.

В някои малки молитвени сгради, т. нар. месджиди, при които не се изграждат минарета, мюеззинът отправя зов за молитва от малък балкон, достъпен от галерията.[7] При дадения случай, наличните данни гово-



Обр. 8. Предполагаем архитектурен образ на джамията в Калиакра (Възстановка на автора)

рят за съществуването на минаре, макар с обема си сградата да напомня на месджид.

Използването на каловия разтвор за спойка на стените предопределя и характера на архитектурния образ на сградата. Така дебелината на надлъжните стени, средно 0,80 м, сочи, че покритието не може да бъде сводесто. Явно то е било съставено от дървена конструк-

ция, като четирите покривни площи са били съобразени с размерите на четирите стени на сградата.

Както отвън, така и отвътре стените са били гладко оформени. Това се отнася и до зидарията, издаваща се на изток от михраба. Появата на тази зидария, която макар и рядко се среща в строежа на джамиите, в нашия случай се дължи също на обстоятелството, че градежът е на кал. Една стена, изтънена чрез издълбаването на нишата до 0,20 м, споена с кал, не може да издържи нито физическите напрежения, нито атмосферните води. За да се избегнат тези разрушителни действия, строителят е бил принуден да прибегне до това не особено естетично надебеляване на стената. По същия начин е била изградена михрабната ниша на превърнатата в джамия църква „Св. София“ в София.[8]

Като се има предвид ислямската култова строителна традиция, би могло да се допусне, че прозорците са били разположени по фасадите в две редици (срв. обр. 8). По надлъжните стени е възможно да са били по три в редица, като на долния ред би следвало да са по-големи. Самите прозорци трябва да са били обрамчени с дълги каменни блокове. Фрагменти от прозоречни стъкла — светлосини на цвят — се откриха във вътрешността на постройката.

Обикновено този род паметници са с измазани отвън и отвътре стени, още повече, че в интериора обикновено те се изписват. В действителност нищожни следи от хоросанова замазка се откриха само в михраба. В насипа около стените останки от хоросан липсваха. Обяснението на тази констатация е многократното нарушаване на твърде плиткия културен слой, оцелял над скалния масив, при което горните пластове, в които са нападали хоросановите фрагменти, са били разнесени и обезличени.

Колкото до покритието на сградата, по всичко личи, че то е било от керемиди, положени върху дървена конструкция. Фрагменти от извити тънки керемиди, нари-

чани обикновено „турски“, се намериха в голямо количество на пода на сградата.

Както е известно, изпълнението на молитвения ритуал в islямската релгия е предшествано от задължително култово измиване. Ограничените данни, които паметникът предлага, не ни позволява да предположим, че за целта пред западната фасада е имало някаква самостоятелна постройка, както това е при по-големите джамии. Няма данни и за открит портик от запад. Може да се допусне съществуването на лек навес на това място, където се е извършвало ритуалното измиване. Вода се е черпела от недалечния кладенец, който е единственият източник на вода в цитаделата.

В така възстановения архитектурен обем джамията е преживяла своя първи строителен период. При неизвестни обстоятелства, най-вероятно поради износване целостта ѝ е била нарушена. Наблюденията сочат, че южната и западната стена са били доста разрушени. Това е наложило преизграждането на южната стена почти из основи и изграждането на нова западна стена (обр. 2-а и обр. 3), долепена до външното лице на първичната. Запазени са местата и формите на входната врата. Като цяло галерията съхранила пространственото си оформяне, като естествено се издължила с около 0,90 м на запад, колкото е дебелината на стената (обр. 2-в).

При това положение останките от първоначалната стена били превърнати в нова стълба, изпълняваща функциите на старата, Последната, вече като ненужна, навярно е била изравнена с нивото на пода.

При това преустройство в южната част на западната половина на сградата се създало едно ново помещение. За неговото оформяне била изградена нова междинна стена с посока изток-запад (обр. 2-в). В западния си край тя се изравнявала с най-долното стъпало на новата стълба, като оставяла свободен достъп до горните стъпала. В източния си край тя се свързвала конструктивно с новоизградената стена,

надстроена върху стилобата, носещ дървените греди на галерията. От запад помещението се ограничавало от дървената обшивка отстрани на стълбата (обр. 5-б), а за южна стена служела външната. Вход за това помещение е бил отворен в новоизградената западна стена. С отделянето на помещението северната част се обособила като коридор-проход, който води в молитвения салон. Прави впечатление, че само в коридора са запазени средно големи каменни плочи (срв. обр. 4), образуващи настилката му. Новосъзданото затворено помещение би следвало да се тълкува като „гостна стая“.

Според Дж. Арсевен много джамии притежават такива помещения, които той оприличава на нартекса в християнската църква. Те служели за второстепенна молитвена зала, където се събирали закъснелите, за да не смущават молитвата. В тях също имало михраб.[9] В конкретния случай малките размери на култовата сграда и неизисканият ѝ градеж не подкрепят евентуално предположение за подобно използване на оформеното в западната част помещение. Както казахме по-горе, би следвало да се приеме, че то е служело за „гостна“, каквато е била масовата практика.

Последното преустройство на джамията, засвидетелствано от разкритите останки на терена, бележи третия строителен период (обр. 2-г). То засяга само обемно-пространственото разширяване на затвореното помещение. Това е направено, като северната му стена е съборена и е издигната нова, малко нȍ на север. Както и преди в помещението се е влизало от север, а началото на стълбата е оставало в дебелината на стената. Така помещението се е разширило максимално, доколкото позволявали размерите на сградата.

Че новата северна стена на помещението е изградена действително по-късно, свидетелства фактът, че тя стъпва върху няколко оцелели плочи от описаната по-горе каменна подова настилка на прохода (обр. 4). Това разположение на оцелелите каменни плочи (срв.

обр. 4) показва, че след първото преустройство само коридорът е бил застлан с тях.

Колкото до настилката, успоредна на стилобата, изглежда, тя е била направена още при изграждането на джамията. Обикновено площта под галерията се отделя от същинския молитвен салон чрез нисък парапет. Пред него в нашия случай се простира каменната ивица (обр. 2-а и обр. 4), на която богомолците оставяли обувките си. Следователно още с изграждането си източното пространство на джамията е било замислено като молитвено.

Останалите непокрити с каменни плочи площи навярно в духа на традиционната практика са били застлани с рогозки, а под тях за изолация е възможно и поставянето на дървен под.

Преустройствата на сградата във втория и третия строителен период не са се отразили особено на обемно-пространственото ѝ решение. По-чувствителни са те във вътрешното пространство предвид създаването на затвореното помещение. Колкото до външния образ, той не е претърпял промени спрямо първичното му оформяне. Лекото издължаване на надлъжните стени не оставя видими белези в промяната на общия обем на сградата.

Вероятно в късно време пред източната стена на джамията е изградена дъговидна еднолицева стена (обр. 1 и обр. 2-а), която опира до ъглите на правоъгълния издатък в обсега на михраба, след което прави лека извивка и обхваща почти цялата източна стена. Тази дъговидна стена, заложена в насип от пръст, доста поплитко от стената на михраба, няма нищо общо с плановата композиция на джамията и трябва да се приеме като късно изградено подпорно съоръжение.

Според класификацията на джамиите по нашите земи, направена съобразно плановата и обемно-пространствената им схема, новоразкритият паметник в Калиакра принадлежи към групата на еднопространствените сгради, при които молитвеният салон е покрит с

равен дъсчен таван.[10] Тя носи характерните белези на тези култови постройки: издължен план, скромен външен вид, приличен на обикновена сграда, за чието култово предназначение говори единствено присъствието на минарето. Тези ѝ белези я доближават до многото аналогични примери по нашите и съседните земи: „Ески джамия“ в Хасково, „Червената джамия“ в Карлово, джамията на Осман Пазвантоглу във Видин, джамиите в Нова Загора, Казанлък и Берковица, Чарши джамия в Прилеп и др.[11] Но както всички тези джамии, така и калиакренската има своите специфични черти. При нея входът е изнесен в самия северен край на западната стена, михрабната ниша е разположена асиметрично, по-близко до северната стена, стълбата е изведена самостоятелно във вътрешното пространство. Като близък паралел, в който виждаме подобно решение на входа и на нишата, можем да посочим джамията Улукале в Диарбекир (Анадола) от края на XVIII в., макар тя да има малко по-различна обемно-пространствена форма.[12]

Възниква въпросът, кога е била построена джамията в Калиакра, колко дълъг е бил нейният живот. Опростената архитектурно обемно-пространствена форма, която, както видяхме от приведените по-горе аналогични примери, е характерна за един дълъг период от време (XIV—XIX в), дава само най-общите хронологически рамки на строежа.

Вторият важен датиращ фактор — дребните археологически находки, също не допринасят за конкретното уточняване на времето на изграждането и битуването на джамията. Това се дължи на факта, че теренът в проучения участък е със силно нарушена стратиграфия. В един пласт намираме едновременно керамични фрагменти от различни исторически епохи. Срещат се парчета от тракийска, римска и късноантична керамика, също и от средновековна, както и от турски фаянсови съдове и лули. За датирането не биха могли да ни помогнат и няколкото монети. Три от тях са от османския

период, като тази на Ахмед I (1603—1617) се откри върху разрушения северен зид на сградата. Липсват и обичайните при османските култови паметници епиграфски свидетелства, указващи датата на построяването. Изглежда, че за една по-конкретна датировка ще трябва да се позовем на историческите сведения, известни ни засега, допълнени с резултатите от археологическите проучвания на цитаделата в Калиакра.

След окончателното завладяване от османските турци през първата половина на XV в., Калиакра, доскоро столица на Добруджанското деспотство, постепенно запада. Останала далеко от театъра на военните действия, които води Османската империя тогава, на нея ѝ е отредена ролята на скромна крепост, в която е настанен малък турски гарнизон. Той се разполага в найдобре укрепената част — цитаделата, а в някогашния външен град продължава да живее българско население.[13] След около три века животът в Калиакра напълно замира. Най-напред я напускат българите, а в началото на XVIII в. — и турската войскова част.

Нуждата на Османската империя от сигурност в Черно море във връзка с руско-турските войни през XVII—XIX в. привлякла вниманието на Високата порта към естествено защитената крепост. В четири документа от 70-те години на XVIII в. — доклади на специална комисия относно състоянието на крепостта и възможностите за нейното възстановяване,[14] намираме интересни сведения, които могат да ни помогнат за датирането на нашия паметник. От тях става ясно, че в крепостта, която е изоставена вече повече от 50 години, няма обитаема постройка. Комисията е констатирала наличието на 15—20 къщи, хамам, затвор и една „свещена джамия, в която се чете петъчна молитва".[15] По-нататък се споменава, че стените на джамията били „все още запазени",[16] което подсказва, че покривът и минарето са рухнали вече. Така разбираме, че при обстойния си оглед комисията е заварила една полуразрушена джамия, за която

бихме могли да предположим, че е разглежданият тук паметник.

Един факт обаче, упоменат в документите, насочва тълкуването в друга посока. Става дума за това, че след като внимателно проучила дейността на пътниците на един московски кораб, посетил неотдавна Калиакра, комисията установила, че те „снели скици на крепостта и на някои *джамии*" (курсив мой — М. Й.).[17] Този израз вече означава, че в крепостта, т. е. в цитаделата, е имало не една, а няколко джамии. И това е напълно естествено. Достатъчно е да хвърлим поглед към старите гравюри, представящи което и да е селище в Османската империя през разглежданата епоха, или да прочетем описанието на някое от тях, за да се уверим в многобройността на османските култови постройки в едно населено място. Нереално би било в турската част на Калиакра цитаделата да има само една култова сграда, докато в българската (външния град) — продължавали да действат четири (досега разкрити) средновековни църкви.[18]

Така че напълно е възможно в цитаделата джамиите да са били няколко, а това, че комисията при огледа си говори само за една, може да се обясни с относително по-добрата ѝ запазеност и с това, че тя е джамията за петъчна молитва. Изглежда, че по онова време останалите мюсюлмански култови постройки са били вече доста разрушени, заради което не са упоменати в доклада.

Както се знае, от градоустройствена гледна точка представителната култова постройка се разполага в централната част на населеното място в близост с обществени сгради, водоизточник и пр.[19] Такава част в цитаделата на Калиакра е районът, разположен в непосредствена близост с постройките в северната, челна по отношение на отбраната част на цитаделата, свързани с бита на гарнизона, представляващ своеобразен укрепен възел в самата цитадела. Тук в съседство са хамамът, кладенецът, останките от няколко по-големи турски постройки. Тук трябва да се търси и мястото на представителната джамия. Освен това, като се из-

хождa от османската строителна практика, би следвало да се очаква, че представителната джамия е била солидно градена от камъни и хоросан, дори с типичния турски клетъчен градеж. С дялани камъни на хоросанова спойка са строени хамамът и преправките по укрепителната система.[20] За съжаление днес руините в цитаделата са много обезличени, на места теренът е оголен до материковата скала и досега нито един фрагмент от градежа не може да се свърже с предполагаемата култова сграда — петъчната джамия.

Колкото до разглеждания в настоящата работа паметник, би следвало да го определим съобразно местоположението му, обемно-пространственото му решение и начина на градежа като една от няколкото други islямски култови постройки в крепостта. Трябва да приемем, че нашата джамия е действала, докато крепостта е била обитавана, т. е. според турските документи някъде докъм 20-те години на XVIII в. Постройки с градеж, какъвто бе описан по-горе, при благоприятни условия (без природни катаклизми, войни и др.) издържат с поправки не повече от 100—150 години. Следователно изграждането на джамията може да се отнесе към втората половина на XVI в. Или най-общо паметникът може да се постави в широките граници на времето от XVI — нач. на XVIII в.

Това е времето, когато в ислямската култова архитектура доминира класическият стил, когато се създават истински шедьоври на култовото строителство.[21] Обикновено предмет на изследванията на този род архитектура са представителните ѝ образци. В този смисъл разглеждането на новооткрития паметник, колкото скромен и непретенциозен да е той, има своето значение и място. Той допълва представите ни за обикновеното ислямско култово строителство, съществувало успоредно с изисканата култова архитектура. От друга страна, разгледаният паметник е още едно материално свидетелство за късносредновековната история на Калиакра.

БЕЛЕЖКИ

[1] Проучванията на този участък в цитаделата на Калиакра бе проведено през 1982/83 г. от колектив под ръководството на ст.н.с. д-р Г. Джингов, а окончателното разкриване на обнародвания тук паметник направих през 1995 г. Сърдечно благодаря на д-р А. Балканска, дългогодишен проучвател на цитаделата, за възможността да ползвам и нейните наблюдения върху останалите паметници.

[2] За удобство в изложението по-нататък употребявам наименованията на основните светови посоки, както следва: за северозапад—север, за североизток-изток, за югозапад—запад, за югоизток—юг.

[3] *Arseven, C.* L'art turc depuis son origine jusqu'à nos jours. Istanbul, 1935, p. 192 scc.

[4] Информацията за този факт дължа с благодарност на н.с. арх. Н. Мушанов.

[5] *Златев, Т.* Българските градове през Възраждането, С., 1955, с. 64, обр. 60.

[6] За минарето и различните му форми и градеж у: *Arseven. C.* Op. cit., p. 188 scc.

[7] Ibidem, p. 75.

[8] *Филов, Б.* Софийската църква „СВ. София". София, 1913, табл. I—V.

[9] *Arseven, C.* Op. cit., p. 75.

[10] *Харбова, М.* Развитие на плановата и пространствена структура на османските култови сгради на Балканите (XV—XIX в.). — Studia balcanica, S., 1985, p. 272 scc.

[11] Използвам посочванията в цитираната статия на М. Харбова, за да може да се ползват за по-голяма прегледност и яснота направените там таблици. В действителност аналогичните паметници на Балканите са много повече (срв. напр. *H. Minetti.* Osmanische provinziale Baukunst auf dem Balkan. — Hannover, 1923, p. 16, abb. 3), но тяхното изброяване тук не е необходимо, защото не обогатява съдържанието на таблиците.

[12] *Sözen, M.* Çemişgezek'in Ulukale köyü'ndeki Mimari Eserler. —Sanaat tarihi yıllığı, V, Istanbul, 1973, p. 122 scc, fig. 2.

[13] По-подробно за Калиакра през разглеждания период вж. *Йосифова, М.* Калиакра през Късното средновековие (XV—XVII в.). — ИНИМ, Т. 2, 1978, 39—58.

[14] *Михайлова-Мръвкарова, М.* Крепостта Калиакра през втората половина на XVIII в. (според турски архиви). — Българско средновековие, С., 1980, 124—128.

[15] Пак там, с. 124 и сл.

[16] Пак там, с. 126.

[17] Пак там.

[18] За средновековните църкви във Външния град и тяхното битуване в османския период вж. *Йосифова, М.* Градоустройство и архитектура на външния град в средновековна Калиакра (XIII—XIV в.) — Приноси към българската археология, II. С., 1993, с. 60 и сл. и цит. лит.

[19] *Харбова, М.* Градоустройство и архитектура по българските земи през XV—XVIII в. С., 1991, с. 127.

[20] *Йосифова, М.* Принос към проучването на късносредновековните бани. — ИНИМ, Т. 5, с. 149 и сл.; Калиакра. Т. 1. Крепостно строителство. С., 1990, 164—184.

[21] *Yetkin, S.-K.* L'architecture turque en Turquie, Paris, 1962, p. 117 scc.; *Golvin, L.* Essai sur l'architecture religieuse musulmanne. T. 1, p. 1, Generalités, Paris, 1970, p. 183. Вж. обзорния преглед на литературата по въпроса у: *Стайнова, М.* Османска култова архитектура (XV—XVIII в.) — Studia balcanica, 1985, № 18, 234—251; Османски изкуства на Балканите XV—XVIII в. С., 1995, с. 20 и сл.

A NEWLY FOUND MONUMENT OF ISLAMIC CULT ARCHITECTURE IN KALIAKRA

Maria Yosifova

Summary

The remnants of a Turkish mosque have been excavated in the cytadel of Kaliakra fortress, situated on the Black Sea promontory of the same name, within the complex stratigraphy of cultural layers revealing the centuries-old history of the stronghold (Fig. 1). They delineate a rectangular building of stone and mud. The mihrab had been shaped on its eastern wall, asymetrically of the central axis, while the entrance was on the northenmost end of the western wall, adjoined also by a staircase (Fig. 2-a). Three walls have been revealed within the construction — one, dividing its space across into halves, and two other running parallelly to the northern wall. Some remnants of pavement have been preserved in the passage parallelly to the crose wall.

Three building periods can be discerned in the construction of the mosque. At the same time an attempt is made at its spatial reconstruction (Figs. 2—8). The cult building can be defined as one-space one, where the prayer hall was covered by a level timber ceiling and a two-saddle roof. It may be suggested that the staircase led to the minaret as well as to a gallery situated in the western part of the builing (Fig. 2). At some point the building was repaired and then the old western wall was turned into a staircase adjoining a new wall raised on the outer side. The space under the gallery was closed and turned into a room.

A dating of the building is offered on the basis of Ottoman documents of the 1780s and the results from previous archaeological excavations, that is 16th — beginning of 18th centuries.

ПОРЕДИЦА *IMIR*

1. **Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България**
   Сборник. 1995
2. **Relations of Compatibility and Incompatibility between Christians and Muslims in Bulgaria**
   Volume. 1995
3. **Циганите в преходния период**
   Автор Илона Томова. 1995
4. **The Gypsies in the Transition Period**
   By Ilona Tomova. 1995
5. **Идентичности**
   Автори Анна Кръстева, Иван Кацарски, Нонка Богомилова, Пламен Макариев. 1995
6. **Comparative Balkan Parliamentarism**
   Edited by Lyubov Grigorova–Mincheva. 1995
7. **Бесарабските българи за себе си**
   Съставители Петър-Емил Митев, Николай Червенков. 1996
8. **Europe. The Young. The Balkans**
   Edited by Petar–Emil Mitev, Jim Riordan. 1996
9. **Момчилград. Природа, археологически паметници, традиционна народна култура**
   Автори Мария Николчовска, Стела Тодорова, Алтънка Шукерова. 1996
10. **Универсално и национално в българската култура**
    Автори Анна Кръстева, Нина Димитрова, Нонка Богомилова, Иван Кацарски. 1996
11. **Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите**
    Т. 1. Мюсюлманските общности на Балканите и в България
    Автори Антонина Желязкова, Божидар Алексиев, Жоржета Назърска. 1997

12. **Настрадин Ходжа и българският фолклор**
Съставител Ибрахим Яльмов. 1997
13. **Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите**
Т. 2. Мюсюлманската култура по българските земи
Съставители Росица Градева, Светлана Иванова

ПРЕДСТОИ ДА СЕ ПУБЛИКУВА

14. **Кърджали. От традиция към модерност**
Съставител Цветана Георгиева
15. **Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите**
Т. 3. Между адаптацията и носталгията (българските турци в Турция).
Съставител Антонина Желязкова

МЦПМКВ, София 1000, ул. Стефан Караджа 7В

МЮСЮЛМАНСКАТА КУЛТУРА
ПО БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ

Българска
Първо издание

Редактори *Росица Градева* и *Светлана Иванова*
Художник на корицата *Борис Драголов*

Формат 84x108/32 Печатни коли 38

Книгата се разпространява безплатно

Международен център по проблемите на малцинствата и
културните взаимодействия